Fichte

Os Pensadores

Fichte

"A doutrina-da-ciência, como mostra a composição da palavra, deve ser uma doutrina, uma teoria do saber, teoria esta que sem dúvida se funda sobre um saber do saber, o engendra, ou, em uma palavra — o é."
FICHTE: *A doutrina-da-ciência e o saber absoluto*

"Saber e liberdade estão inseparavelmente unificados. Embora os distingamos, (...) não são entretanto separáveis na efetividade, mas são pura e simplesmente um só: algo livre, infinitamente vivo, que é *para-si* — um *para-si* que contempla sua infinidade; o *ser* e a *liberdade* dessa luz em sua fusão íntima é o saber absoluto. A luz livre, que se avista como sendo: aquilo que está sendo e repousa sobre si, como livre — este é seu ponto-de-apoio."
FICHTE: *A doutrina-da-ciência e o saber absoluto*

"Conhecimento é imagem do *ser* — de Deus: mas não o conhecimento que põe outra vez um ser a partir de si mesmo, e sim o que põe um *vir-a-ser:* a imagem da liberdade eternamente criadora, pairando acima, com suas leis que se enunciam por toda eternidade em conceitos puros — este é o mundo; e querer satisfazer-se com um mundo inferior é um disparate deplorável."
FICHTE: *Introdução à teoria do Estado*

Os Pensadores

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

F466d
2.ed.

Fichte, Johann Gottlieb, 1762-1814.
A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos / Johann Gottlieb Fichte ; seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. — 2. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1984.
(Os pensadores)

Inclui vida e obra de Fichte.
Bibliografia.

1. Conhecimento. - Teoria 2. Filosofia alemã 3. Liberdade I. Torres Filho, Rubens Rodrigues, 1942- II. Título. III. Série.

CDD-193
-121
-123

83-1274

Índices para catálogo sistemático:
1. Conhecimento : Teoria : Filosofia 121
2. Filosofia alemã 193
3. Liberdade : Metafísica : Filosofia 123
4. Teoria do conhecimento : Filosofia 121

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

A DOUTRINA-DA-CIÊNCIA DE 1794 E OUTROS ESCRITOS

Seleção de textos, tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho

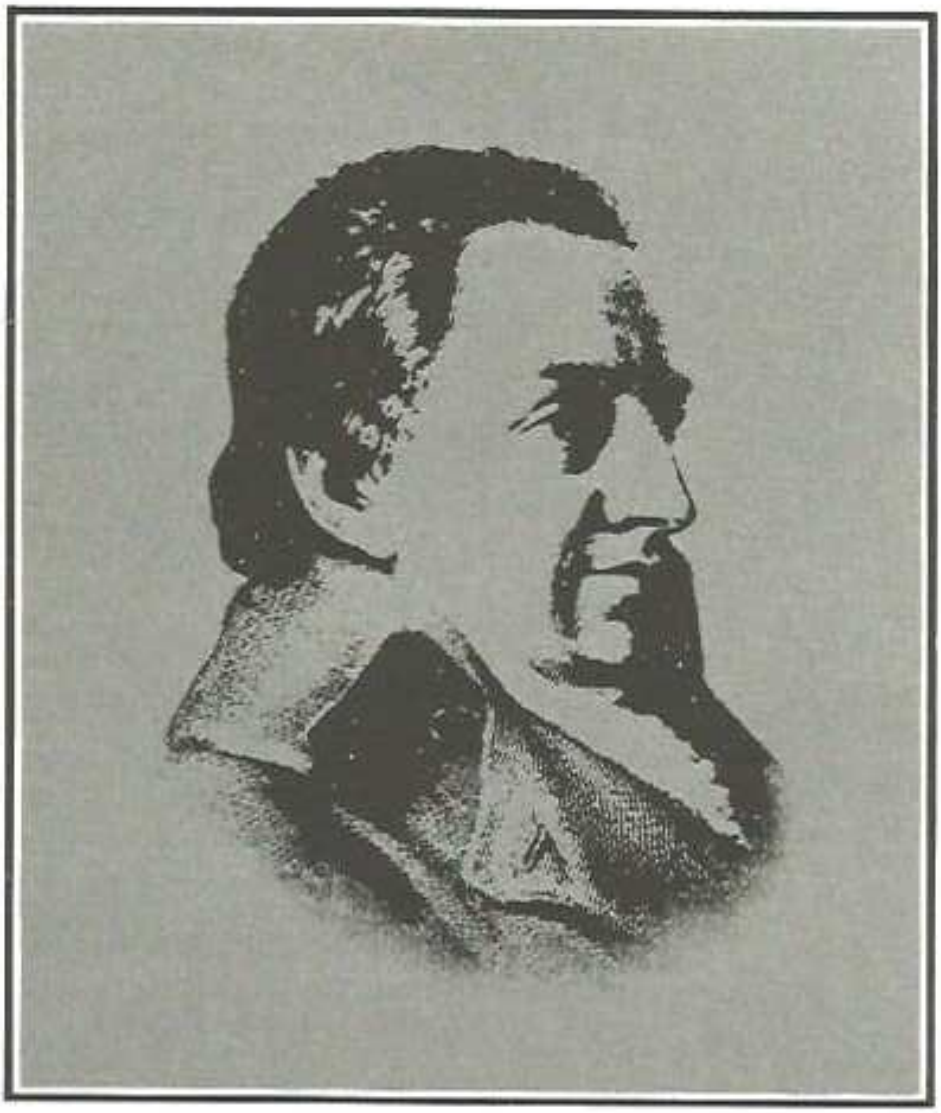
1984
EDITOR: **VICTOR CIVITA**

Títulos originais:
Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie
Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre
Versuch einer neuren Darstellung der Wissenschaftslehre
"Seit sechs Jahren lieg die Wissenschaftslehre..."
Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie
Darstellung der Wissenschaftslehre
Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreichen

© Copyright Abril S.A. Cultural,
São Paulo, 1980. — 2.ª edição, 1984.

Direitos exclusivos sobre "Fichte — Vida e Obra",
Abril S.A. Cultural, São Paulo.

Direitos exclusivos sobre as traduções deste volume,
Abril S.A. Cultural, São Paulo.



FICHTE

VIDA E OBRA

Consultoria: **Rubens Rodrigues Torres Filho**

Na manhã de 14 de julho de 1789, o povo francês invadiu a Bastilha e libertou todos os prisioneiros políticos que ali se encontravam; na noite do mesmo dia, acenderam-se fogueiras por toda a cidade, para comemorar o acontecimento. Estourava, assim, a Revolução Francesa, "primeiro triunfo prático da filosofia", no dizer de Friedrich von Gentz (1764-1832).

Na Alemanha, os estudantes da Universidade de Göttingen cantariam em coro a *Marselhesa*, Friedrich Schlegel (1772-1829) proclamaria ser a revolução uma das "linhas mestras de nosso tempo" e Goethe (1749-1832) saudaria, nos versos de *Hermann e Dorotéia*, o advento do primado da justiça e da liberdade.

Entre os entusiastas encontrava-se um moço de 27 anos, Johann Gottlieb Fichte, que escreveu e publicou, em 1793, as *Contribuições para a Retificação dos Juízos do Público sobre a Revolução Francesa*, onde procurava demonstrar a verdadeira natureza do processo revolucionário. Para ele, a Revolução Francesa constituía expressão dos vínculos indissolúveis entre o direito à liberdade e a própria existência do homem, enquanto ser ativo e inteligente.

A idéia de liberdade, como raiz mais profunda da essência humana, há muito tempo vinha sendo cultivada por Fichte. Desde muito antes ele próprio vivia a experiência da liberdade pessoal, sofria as conseqüências de sua incansável procura e fazia dela o cerne de sua vida e de seu pensamento. Na adolescência, quando aluno do colégio de Pforta, gravou para sempre no espírito uma frase de Lessing (1729-1781): "Ser livre não é nada, tornar-se livre, eis o céu". Formado em teologia pela Universidade de Leipzig, aos 22 anos de idade, Fichte recusou-se a seguir a carreira do sacerdócio e, por causa disso, perdeu a pensão que recebia de sua tutora. Passou então a viver como um pobre preceptor e chegou a passar fome. Impedido de publicar uma obra intitulada *Crítica de toda a Revelação*, escrita em 1791 e dedicada a Kant, indignou-se e redigiu a *Reivindicação pela Liberdade de Pensar*, que lhe valeria a reputação de jacobino. Quando já era professor famoso na Universidade de Jena, em 1799, redigiu um artigo sobre *O Fundamento de Nossa Crença em uma Divina Providência* e foi acusado de ateísmo e conspiração contra o regime; respondeu com um *Apelo ao Público* e foi obrigado, pelas autoridades, a abandonar a cidade. No inverno de 1807-1808, quando as tropas napoleônicas ocupavam Berlim, ergueu em praça pública sua voz inflamada, pronunciando seus *Discursos à Nação Alemã*. Denunciou

Napoleão como traidor dos ideais de liberdade da Revolução e como instaurador do primado da autoridade.

Instituir a autoridade como critério da vida moral e da verdade teórica, destruindo, assim, a espontaneidade do eu e a liberdade que nele se radica, constitui, aos olhos de Fichte, uma imoralidade: equivale a negar a própria essência do homem. Animada pelo mais radical idealismo ético, a filosofia fichtiana procura ser uma "demonstração científica da liberdade", nas palavras do historiador Émile Bréhier.

O ponto de partida: Kant

O itinerário de Fichte, no sentido de construir um sistema filosófico da liberdade, começou com a descoberta do pensamento de Kant. A investigação da natureza do conhecimento, realizada por Kant nos *Prolegômenos a toda Metafísica Futura que Queira se Apresentar como Ciência* e na *Crítica da Razão Pura*, mostrara que só é válido, enquanto conhecimento objetivo, aquele que resulta da aplicação das formas e categorias apriorísticas do sujeito aos dados empíricos. Como conseqüência, Kant demonstrara também que a metafísica não poderia pretender validez teórica, em virtude de passar por cima das formas da sensibilidade e aplicar as categorias do entendimento diretamente à coisa-em-si. Segundo a *Crítica da Razão Pura*, não é possível provar teoricamente a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade. Quando tenta fazer isso, a razão é conduzida a antinomias insolúveis, sendo possível provar tanto essas teses quanto as suas contrárias: o próprio mundo é eterno, a alma é tão mortal quanto o corpo, etc.

Trazendo à tona a verdadeira natureza das elaborações teóricas da metafísica, ou seja, de todas as abordagens da coisa-em-si e da essência última da realidade, e mostrando a falta de solidez de tais construções, Kant procurou, contudo, outros fundamentos para a metafísica. Essa tarefa é realizada na *Crítica da Razão Prática*, obra em que Kant procura mostrar como toda metafísica é resultado das exigências práticas, isto é, morais, do homem. Diante da imensidão do mundo, o homem reconhece sua própria incapacidade de compreender-se dentro do todo, utilizando apenas os conhecimentos científicos. Engendra então explicações para a coisa-em-si: elabora interpretações da estrutura da realidade em si mesma e tenta ultrapassar o mundo meramente fenomênico.

Em síntese, segundo Kant, não é a metafísica — uma certa concepção do que seja o mundo e todas as coisas que se encontram nele — o fundamento da ordem moral. Pelo contrário, são as exigências da razão prática que geram a metafísica e constituem seus postulados. Conseqüentemente, a filosofia kantiana estabelece que a razão prática, o mundo moral por ela instituído e, sobretudo, a liberdade que está em sua essência são independentes da teorização produzida pela razão pura. Manifestam, além disso, a própria raiz do homem.

A idéia da autonomia moral formulada por Kant foi saudada por Fichte, com o entusiasmo peculiar à sua personalidade. Kant parecia indicar-lhe o caminho a ser seguido para fundamentação teórica de

seus anseios concretos de liberdade. Com base em Kant, parecia possível construir um sistema de idealismo ético. Para realizar tal projeto, Fichte procurou solucionar as dualidades que persistiram na obra de Kant: coisa-em-si e aparência, conteúdo e forma, absoluto e prático, formal e material, inteligência e coração, razão prática e razão pura.

A solução dessas dualidades — pensava Fichte — deveria ser buscada num princípio situado em terreno prévio a toda relação entre sujeito e objeto. Em outras palavras, a solução não poderia ser alcançada "a menos que se encontre um ponto no qual o objetivo e o subjetivo não estejam separados, mas sejam unos". Esse ponto, de onde se poderia deduzir todo o saber, seria o *eu*.

Os princípios constitutivos da egoidade.

O núcleo central designado por Fichte pela palavra *eu* não deve ser confundido com a consciência individual do próprio Fichte ou de qualquer pessoa e nem mesmo com um simples "sujeito" abstrato. O filósofo não construiu um sistema de idealismo subjetivo e afirmou claramente: "O eu não deve ser considerado como mero sujeito, como foi considerado até agora, quase sem exceção, mas como sujeito-objeto". A palavra *eu* (ou, mais exatamente, *eu puro* ou *egoidade*) designa uma consciência transcendental, isto é, uma estrutura universal, independente das consciências individuais e tomada como pura atividade; encerra em si a estrutura de todo e qualquer conhecimento teórico, ao mesmo tempo que o fundamento de toda e qualquer ação prática do homem. Em outros termos, o *eu* fichtiano constitui uma unidade daquilo que Kant separou como duas razões, a pura e a prática. Toda a obra puramente filosófica de Fichte procura demonstrar essa unidade radical. Tal tarefa foi considerada por ele como a forma através da qual se poderia elevar a filosofia à condição de ciência evidente, saber do saber, conhecimento da razão pela razão. Por isso Fichte empregou a expressão "doutrina da ciência" para designar sua análise do eu.

A doutrina da ciência aborda o eu mediante uma intuição intelectual, que apreende sua estrutura e descobre seus princípios. Esses princípios são três e constituem o fundamento da ação moral e de todo pensamento científico.

O primeiro princípio constitutivo do eu é uma versão metafísica do princípio da identidade lógica, segundo o qual A é igual a A. Aplicado por Fichte, o princípio se formula nos seguintes termos: "O eu põe a si mesmo como sendo". Em termos lógicos se diria: o A que *é* é idêntico ao A que é posto; outra forma seria a seguinte: se A é posto, *é*.

Assim como o primeiro princípio constitutivo do eu é encontrado a partir de um princípio lógico (o da identidade), o segundo também é encontrado por Fichte pela análise do pensamento lógico. Em lógica, os juízos podem ser inclusivo (uma coisa é X) e exclusivo (aquela coisa não é X). Dessa dualidade decorre o segundo princípio da sua doutrina da ciência e da estrutura do eu: "Ao eu, um não-eu é absolutamente oposto".

O terceiro princípio do eu é obtido também pela análise da duali-

dade dos juízos inclusivo e exclusivo. Se afirmação e negação são facetas de uma mesma experiência, sua oposição não pode ser definitiva; sendo aspectos da mesma realidade, não podem, por isso mesmo, estar em absoluta contradição. Essa constatação leva Fichte a enunciar o terceiro princípio do eu nos seguintes termos: no eu, ao eu divisível opõe-se um não-eu divisível. A oposição é, assim, interpretada por Fichte como oposição *no interior* da consciência e não *contra* a consciência.

Isso significa que o eu possui duas atividades que constituem sua estrutura íntima: uma centrífuga (ativa), outra centrípeta (passiva). Em outras palavras, dir-se-ia: a atividade do eu, ao exteriorizar-se, recebe um *choque* e, por conseguinte, o eu volta-se sobre si mesmo. No primeiro caso, a atividade é produção; no segundo, reflexão.

A palavra oposição — empregada por Fichte para exprimir a relação do não-eu para com o eu — designa uma relação lógica, mas significa também uma relação dinâmica de luta entre tendências que se enfrentam procurando suprimir-se. Analogamente, a palavra objeto designa, em primeiro lugar, algo que é simplesmente conhecido pelo sujeito, mas significa também aquilo que resiste ao espírito e a ele se impõe. Fichte desliza continuamente do sentido lógico e estático ao dinâmico, fazendo de toda a sua filosofia uma história abstrata e esquemática das lutas travadas entre duas forças hostis, que procuram aniquilar-se mutuamente.

Do terceiro princípio (no eu, opõe-se ao eu divisível um não-eu divisível) decorre a síntese: "O eu põe a si mesmo como determinado pelo não-eu". Essa é a base da parte teórica da doutrina da ciência. Mas do terceiro princípio decorre também uma outra proposição oposta à anterior e que constitui o núcleo da parte prática da doutrina da ciência: "O eu põe o não-eu determinado pelo eu". Por um lado, a primeira proposição, decorrente do terceiro princípio, dá ao eu um estatuto absoluto, ou infinito, pois só se limita aquilo que é autodependente. Além do mais, o eu é absoluto na medida em que é limitado; o afastamento dos limites reafirma seu grau de absoluto. Por outro lado, o eu, como inteligência, depende do "choque", isto é, de um não-eu indeterminado e indeterminável; somente através desse não-eu, e devido a ele, o eu é inteligência. Esses dois aspectos do eu — absoluto, mas, ao mesmo tempo, dependente do não-eu — constituem uma contradição que conduz à parte prática da doutrina da ciência. Nesta encontra-se fundamentada a idéia de liberdade, na formulação fichtiana.

A liberdade como fundamento do eu

Para resolver a contradição existente entre a determinação do não-eu pelo eu com a posição infinita do eu, Fichte afirma que o eu determina o não-eu através de *esforço* permanente e constante. Se esse esforço levasse à consecução plena de seu objetivo, desapareceria toda a consciência, todo o sentimento e toda a vida. Para Fichte, o eu é infinito na medida em que luta para ser infinito; por outro lado, o eu é finito enquanto não consegue realizar seu ideal. Além disso, o sentimento do limite, por parte do eu, é um sentimento de força, pois o limite só é sentido enquanto se pretende ultrapassá-lo.

Na doutrina da ciência está implicada, portanto, uma filosofia prática, que se desenvolve de maneira semelhante à filosofia teórica e visa a determinar as condições da liberdade moral. Em outros termos, a análise do eu enquanto estrutura cognitiva desvenda também sua natureza moral.

"Meu impulso, na medida em que sou parte da natureza, minha tendência, enquanto espírito puro", pergunta Fichte, "são eles impulsos diferentes?" E responde: "Não; sob o ponto de vista transcendental, ambos são um e o mesmo impulso original, que é a minha natureza essencial; só que esse impulso é visto de dois lados diferentes. Em outras palavras, eu sou sujeito-objeto e meu ser verdadeiro consiste na identidade e inseparabilidade desses dois aspectos. Se eu me considero como objeto, perfeitamente determinado pelas leis da percepção sensitiva e do pensamento discursivo, então aquilo que é, na realidade, meu único impulso torna-se para mim impulso natural. Pois desse ponto de vista eu próprio sou natureza. Se me observo como sujeito, então esse impulso passa a ser, para mim, puramente espiritual".

Fichte conclui, então, que todos os fenômenos do eu dependem exclusivamente da interação entre esses dois impulsos e a interação não seria mais do que a interação de um e mesmo impulso consigo mesmo. Assim obtém-se, finalmente, resposta à questão de num ser absolutamente uno existir uma oposição tão completa quanto a que existe entre os dois impulsos. Ambos impulsos constituem, diz Fichte, um e o mesmo eu e, portanto, devem ser unidos na esfera da consciência. Nessa união, o impulso mais elevado deve desistir da pureza de sua atividade e o mais baixo deve desistir do prazer. O resultado da união será atividade objetiva, cujo propósito final é a liberdade absoluta.

Em suma, a filosofia fichtiana afirma que o eu se manifesta na esfera prática como uma vontade que necessita de uma resistência para continuar existindo. Sem essa resistência, o eu não pode afirmar sua independência e libertar-se; é por sentir-se limitada que a vontade pode aspirar continuamente à supressão de seus limites. A produção da resistência e a síntese da tensão entre ela e a aspiração infinita realiza-se segundo um processo semelhante ao que se verifica na parte teórica da doutrina da ciência. Existe, contudo, uma diferença essencial entre esta e a parte prática. Enquanto a primeira se conduz conforme um processo que exige a síntese dialética dos contrários, na segunda, isto é, nos domínios da ação prática do homem, não se pode chegar ao ponto final. O *dever-ser* é atuação infinita e jamais completada do eu; por isso, toda meta atingida não é definitiva, mas etapa para se prosseguir na busca de etapas superiores. A vida moral é superação incessante de obstáculos, sem interrupções e desfalecimentos; toda parada na vida do espírito é culposa. A atividade do eu é atividade heróica, processo contínuo de libertação na procura incessante de um ideal infinito.

A liberdade absoluta é, assim, o fundamento último do eu e a doutrina da ciência, que o traz à luz, "é do começo ao fim uma análise do conceito de liberdade", no dizer do próprio Fichte.

O pensamento de Fichte foi exposto através do magistério universitário e de grande número de obras que redigiu ao longo de sua existência. Nascido a 19 de maio de 1762, Fichte estudou nas universida-

des de Jena, Wittenberg e Leipzig. Depois de ser preceptor, tornou-se professor universitário, inicialmente na Universidade de Jena, onde, em 1794, substituiu o kantiano Karl Reinhold (1758-1823). Cinco anos depois, obrigado a deixar Jena, sob a acusação de ateísmo, transferiu-se para Berlim, onde passou a lecionar na faculdade de filosofia; em 1810 foi nomeado decano da recém-criada universidade.

Ao falecer em 1814, tinha escrito um grande número de obras sobre a doutrina da ciência. A primeira fora composta em 1794, quando iniciou seu magistério em Jena. Uma das mais conhecidas traz o título *A Doutrina da Ciência, Exposição de 1804* e constitui o mais completo e elaborado enunciado de seu pensamento, segundo Didier Julia, um de seus intérpretes modernos.

Com seu trabalho universitário e com toda a obra que escreveu, centralizada na procura e na formulação de uma teoria da liberdade absoluta, Fichte deu expressão filosófica aos ideais românticos de seu tempo. Foi por isso que Friedrich Schlegel, seu amigo pessoal e líder da escola romântica alemã afirmou: "A Revolução Francesa, o *Wilhelm Meister* de Goethe e a *Doutrina da Ciência* de Fichte constituem as linhas mestras de nosso tempo".

Cronologia

1762 — *Fichte nasce em Rammenau, a 19 de maio.*
1766 — Nascimento de Thomas Robert Malthus.
1770 — Nasce Beethoven.
1772 — Nascem Friedrich Schlegel, Novalis e David Ricardo.
1775 — Nascimento de Schelling.
1776 — Declaração de Independência dos Estados Unidos da América. Adam Smith publica *A Riqueza das Nações*. Funda-se o primeiro sindicato operário na Inglaterra.
1781 — É publicada a *Crítica da Razão Pura*, de Kant.
1784 — *Fichte completa seus estudos de teologia.*
1788 — Vem à luz a *Crítica da Razão Prática*, de Kant.
1789 — A 14 de julho, o povo francês toma a Bastilha: inicia-se a Revolução.
1790 — Goethe publica fragmentos do *Fausto*.
1793 — Nasce Nicolai Ivanovich Lobachevski, pioneiro da moderna geometria.
1794 — *Fichte publica* Os Princípios Fundamentais da Doutrina da Ciência *em seu conjunto e as* Lições sobre a Destinação do Sábio.
1797 — Schelling edita *Idéias para uma Filosofia da Natureza*. Nasce Schubert.
1798 — *É publicado* O Sistema da Ética segundo os Princípios da Doutrina da Ciência, *de Fichte*. Nasce Comte.
1801 — *Publica-se a* Exposição da Doutrina da Ciência, *de Fichte, que será conhecida como a* Doutrina da Ciência de 1801.
1804 — *Edita-se* A Doutrina da Ciência, Exposição de 1804, *talvez a obra mais importante de Fichte.*
1806 — Derrota de Napoleão na Rússia. A Prússia declara guerra à França.
1807 — *Fichte publica os* Discursos à Nação Alemã.
1814 — *Fichte falece no dia 29 de janeiro.*

Bibliografia

LÉON, X.: *Fichte et son Temps*, 3 vols., Armand Colin, Paris, 1954-1959.

TALBOT, E. B.: *The Fundamental Principle of Fichte's Philosophy*, The Macmillan Company, Nova York, 1906.

BRÉHIER, É.: *Historia de la Filosofía*, 3 vols., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962.

JULIA, D.: *Fichte*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964.

BOURGEOIS, B.: *L'Idealisme de Fichte*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

HEIMSOETH, H.: *Fichte*, Revista de Occidente, Madri, 1931.

GURWITSCH, G.: *Fichtes System der Konkreten Ethik*, Tübingen, 1924.

WUNDT, M.: *Fichte*, Frommar Verlag, Stuttgart, 1927.

PAREYSON, L.: *Fichte*, Edizioni di "Filosofia", Torino, 1950.

FISCHER, K.: *Fichte und seine Vorgaenger*, Carl Winter's Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1869.

GUEROULT, M.: *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, 2 vols., Belles Lettres, Strasbourg, 1930.

VUILLEMIN, J.: *L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.

TORRES FILHO, R. R.: *O Espírito e a Letra: A Crítica da Imaginação Pura em Fichte*, Ática, São Paulo, 1975.

NOTA DO TRADUTOR

Os textos de FICHTE, aqui incluídos, encontram-se na edição princeps *das suas* Obras Completas (Sämmtliche Werke), *organizada por seu filho, Immanuel Hermann Fichte (8 volumes — Editora* Veit und Co., *Berlim, 1845 — reedição em* fac simile *de sua sucessora, Editora* Walter de Gruyter und Co., *Berlim, 1965) — com exceção do texto:* Sobre o programa da doutrina-da-ciência.

Seguindo a praxe das edições, reproduzimos na margem do texto a paginação original, para maior facilidade de consulta e referência.

SOBRE O CONCEITO DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA OU DA ASSIM CHAMADA FILOSOFIA

(1794)

Tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho

Prefácio da Primeira Edição

Com a leitura dos novos céticos, em particular de Enesidemo e das excelentes obras de Maimon, o autor deste trabalho convenceu-se plenamente de algo que já antes lhe parecia altamente provável: que a filosofia, mesmo com os recentes esforços dos homens mais penetrantes, ainda não se elevou à categoria de ciência evidente. Acredita ter descoberto o fundamento disso e encontrado um caminho fácil para responder de maneira plenamente satisfatória a todas as exigências, de resto muito legítimas, feitas pelos céticos à filosofia crítica; e para unificar em geral o sistema dogmático e o sistema crítico em suas pretensões conflitantes, do mesmo modo que a filosofia crítica unificou as pretensões conflitantes dos diversos sistemas dogmáticos.[1] Não estando habituado a falar de coisas que ainda não fez, teria executado seu projeto, ou então ficado calado para sempre a respeito dele, se a presente ocasião não lhe tivesse parecido ser uma exigência para prestar contas de como empregou seus lazeres até agora e dos trabalhos a que pretende dedicar-se no futuro. *S. W.*, I. 30

A investigação seguinte não precisa pretender ter nenhuma outra validade, a não ser hipotética. Mas isso não quer dizer que o autor não seja capaz de fundamentar suas afirmações em algo mais do que meras pressuposições não demonstradas; nem que não devam ser, contudo, o resultado de um sistema firme e de profunda penetração. É certo que o autor só pode prometer-se apresentar esse sistema ao público, em uma forma digna dele, daqui a anos; mas desde já espera, como é justo, que nada do que propõe será recusado antes que se tenha examinado o todo.

A primeira intenção destas páginas era colocar os jovens estudantes da escola superior, para a qual o autor foi convidado, em condição de julgar se se confiariam à sua direção no caminho da primeira dentre as ciências e se poderiam esperar que este fosse capaz de lançar tanta luz sobre esta quanta necessitam para seguir esse caminho sem tropeços perigosos; a segunda, angariar os juízos de seus protetores e amigos sobre seu empreendimento.

Àqueles que não se incluem nem entre os primeiros nem entre os segundos, caso este escrito venha a cair-lhes nas mãos, são dirigidas as observações seguintes.

[1] A controvérsia que propriamente reina entre ambos — e na qual o cético, com toda razão, se colocou do lado do dogmático e, com este, do lado do entendimento comum, que, decerto não como juiz, mas como testemunha por artigos, deve ser muito levado em consideração — bem poderia dizer respeito *à conexão de nosso conhecimento com uma coisa em si*; e essa controvérsia bem poderia ser decidida, numa futura doutrina-da-ciência, pela verificação de que nosso conhecimento não tem, por certo, uma conexão imediata, pela representação, com a coisa em-si, mas a tem mediatamente pelo *sentimento;* de que, com toda certeza, as coisas são *representadas* meramente como *fenômenos*, mas, *como coisas-em-si*, são *sentidas;* de que sem sentimento não seria possível nenhuma representação; mas de que a coisa-em-si só é conhecida *subjetivamente*, isto é, só na medida em que atua sobre nosso sentimento. (Trecho suprimido na 2.ª edição.)

O autor está, até agora, profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como o último limite do saber finito. Sabe que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediatamente, clara ou obscuramente, dado uma indicação. Deixa para as épocas futuras avaliar o gênio do homem que, a partir do ponto em
31 que encontrou o Juízo filosofante, conduziu-o, muitas vezes como que guiado por uma inspiração superior, tão poderosamente em direção a seu fim último.

Do mesmo modo, está profundamente convencido de que, depois do espírito genial de Kant, nenhum presente mais alto poderia ter sido feito à filosofia do que pelo espírito sistemático de Reinhold; e acredita conhecer o lugar de honra que, mesmo por ocasião dos novos progressos que a filosofia, seja em que mão estiver, necessariamente fará, deverá sempre ser atribuído à filosofia elementar deste último. Não está em seu modo de pensar ignorar orgulhosamente qualquer mérito que seja, ou querer diminuí-lo; acredita perceber que cada degrau que a ciência já subiu tinha de ser galgado antes que ela pudesse passar para um degrau superior; na verdade, não considera um mérito pessoal ter sido, por um feliz acaso, chamado à obra depois de trabalhadores excelentes; e sabe que todo mérito, que poderia haver aqui, não repousa na sorte da descoberta, mas na lealdade da procura, e que, quanto a esta, cada um é o único que pode julgar-se e recompensar-se. Não diz isto em intenção desses grandes homens e daqueles que lhes são semelhantes, mas para outros homens não tão grandes. Quem acha supérfluo que isto seja dito não está entre aqueles para os quais é dito.

Além desses homens sérios há também, ainda, homens brincalhões, que previnem os filósofos, aconselhando-os a não se tornarem ridículos com expectativas exageradas quanto a sua ciência. Não quero decidir se todos riem do fundo do coração, por terem uma jovialidade inata; ou se não há alguns dentre eles que apenas forçam o riso, para desencorajar o pesquisador ingênuo de um empreendimento que, por razões compreensíveis, não vêem com bons olhos *(Malis rident alienis).*[2] Já que eu, ao que sei, até agora não dei alimento ao seu humor pela manifestação de tais altas expectativas, talvez me seja permitido, antes de tudo, não para defender os filósofos, e muito menos a filosofia,
32 mas para seu próprio bem, pedir-lhes que segurem o riso pelo menos até que o empreendimento fracasse formalmente e seja abandonado. Poderão zombar de nossa fé na humanidade, à qual eles próprios pertencem, e de nossa esperança quanto às suas grandes disposições; poderão então repetir sua frase consoladora — A humanidade não tem remédio; sempre foi assim e assim sempre será... — toda vez que precisarem de consolo!

[2] Riem dos males alheios (Horácio). (N. do E.)

Prefácio da Segunda Edição

(1798)

Este livrinho havia-se esgotado. Eu precisava dele para referir-me a ele em minhas aulas; além disso, ele é, tirante alguns artigos publicados no *Jornal Filosófico de uma Associação de Estudiosos Alemães*, o único texto em que se filosofa sobre o próprio filosofar da doutrina-da-ciência e que, por isso, serve de introdução a esse sistema. Essas razões me levaram a cuidar de uma nova edição.

A própria finalidade e o estatuto deste texto, não obstante a clareza de seu título e de seu conteúdo, foram freqüentemente mal entendidos, e torna-se necessária, na segunda edição, coisa que na primeira eu havia considerado totalmente desnecessária, uma explicação precisa sobre esse ponto, em um prefácio.

A saber: sobre a própria metafísica, que precisamente não deve ser uma doutrina das pretensas coisas-em-si, mas uma dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência, pode-se de novo filosofar — podem ser instauradas investigações sobre a possibilidade, a significação própria, as regras de tal ciência; e é muito proveitoso para a elaboração da própria ciência que isso ocorra. Um sistema de tais investigações chama-se, do ponto de vista filosófico, crítica; pelo menos, dever-se-ia designar com esse nome apenas o que foi indicado. A crítica não é a própria metafísica, mas está acima 33
dela; está para a metafísica exatamente como esta está para o ponto de vista habitual do entendimento natural. A metafísica explica esse ponto de vista, e é por sua vez explicada na crítica. A crítica propriamente dita critica o pensamento filosófico; se a própria filosofia também for chamada de crítica, só se pode dizer que ela critica o pensamento natural. Uma crítica pura — a kantiana, por exemplo, que se anunciava como *Crítica*, não é nada pura, mas é em grande parte propriamente metafísica; ora critica o pensamento filosófico, ora o pensamento natural; o que, por si só, não constituiria uma censura contra ela, desde que deixasse clara em geral a distinção que acaba de ser feita e, nas investigações particulares, indicasse em que domínio se encontram — uma crítica pura, digo eu, não contém nenhuma investigação metafísica imiscuída nela. Uma metafísica pura — as elaborações da doutrina-da-ciência, que se anunciava como metafísica, até agora não são, desse ponto de vista, puras, nem poderiam ser puras, uma vez que só com o auxílio das alusões críticas incorporadas a elas esse modo de pensar inabitual poderia aspirar a tornar-se acessível — uma metafísica pura, digo eu, não contém mais nenhuma crítica, além daquela que, anteriormente a ela, já deve ter chegado à clareza.

O que acaba de ser dito determina com precisão o estatuto do texto seguinte. Ele é uma parte da crítica da doutrina-da-ciência, mas não é a própria doutrina-da-ciência, ou uma parte desta.

É uma parte dessa crítica, disse eu. Ocupa-se, em particular, com a exposição da relação da doutrina-da-ciência com o saber comum e com as ciências possíveis do ponto

de vista deste último, segundo a matéria do saber. Mas há ainda outra consideração, que pode contribuir muito para engendrar um conceito correto de nosso sistema, protegê-lo contra mal-entendidos e torná-lo acessível: é a que se refere à relação entre o pensamento
34 transcendental e o pensamento comum segundo a forma, isto é, a descrição do ponto de vista a partir do qual o filósofo transcendental contempla todo saber e de sua disposição mental na especulação. O autor acredita ter-se explicado com alguma clareza sobre esse ponto nas duas introduções a uma nova exposição da doutrina-da-ciência (no jornal supracitado, no ano de 1797). — Uma ciência e sua crítica se sustentam e explicam mutuamente. Somente quando a exposição pura da própria doutrina-da-ciência tornar-se possível será fácil dar conta, de maneira sistemática e completa, de seu procedimento. Que o público perdoe ao autor estes trabalhos provisórios e incompletos, até que um dia ele mesmo, ou um outro, possa chegar a perfazer essa exposição!

Nesta nova edição foram modificadas apenas algumas formulações e expressões que não eram suficientemente precisas, e suprimidas algumas notas de rodapé, que envolviam o sistema em polêmicas que ele ainda não pode solucionar, além do terceiro capítulo inteiro (divisão hipotética da doutrina-da-ciência), que mesmo em sua redação primeira tinha apenas uma finalidade provisória, e cujo conteúdo foi posteriormente apresentado de maneira mais exaustiva e clara na *Fundação de Toda a Doutrina-da-Ciência*.

Ao reeditar este livro, em que anunciei pela primeira vez meu sistema, talvez não seja inadequado acrescentar algo a respeito da história da acolhida que esse sistema tem encontrado até agora. Poucos acataram o critério mais razoável de calar-se provisoriamente e, antes, meditar um pouco; a maioria deixou transparecer sem acanhamento seu tolo assombro diante do novo fenômeno, recebendo-o com risos aparvalhados e zombarias insípidas; os mais ousados dentre estes queriam acreditar, para desculpar o autor, que tudo não passava de uma piada de mau gosto, enquanto outros faziam seriamente planos sobre a maneira de tratá-lo, "internado em certos estabelecimentos moderados". — Resultaria na mais instrutiva contribuição para a história do espírito humano se se
35 pudesse narrar como certos filosofemas foram acolhidos quando de sua primeira aparição; é verdadeiramente uma pena que não existam mais os juízos emitidos pelos contemporâneos, no primeiro espanto, sobre alguns sistemas mais antigos. Quanto ao sistema kantiano, ainda é tempo de organizar uma coletânea das primeiras resenhas sobre ele — encabeçadas pela que saiu na renomada gazeta erudita de Göttingen — e conservá-las para os séculos futuros como raridades. No caso da doutrina-da-ciência, eu mesmo gostaria de fazer esse trabalho; e, para começar, anexo a este escrito duas das resenhas mais notáveis que lhe foram assacadas — evidentemente, sem comentários. Para o público filosófico, que atualmente está mais familiarizado com meu sistema, esses comentários são dispensáveis, e para os autores das resenhas já é bastante infelicidade terem dito o que dizem nelas.[3]

Não obstante essa recepção truculenta, logo em seguida este sistema teve, contudo, sorte mais propícia do que poderia ter encontrado qualquer outro. Muitas cabeças moças e brilhantes adotaram-no com ardor, e um veterano muito meritório da literatura filosófica, depois de um exame demorado e maduro, deu-lhe sua adesão. É de se esperar, do

[3] As duas resenhas apresentadas no apêndice mencionado referiam-se ao texto de Schelling — *Sobre a Possibilidade da Forma de uma Filosofia em Geral* — e ao de Fichte: *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*, ambas reimpressas dos "Anais Filosóficos" de Jacob, tomo IV, n.º 16 18. Aqui foram omitidas. (Nota de Immanuel Hermann.)

esforço conjunto de tantas cabeças admiráveis, que dentro em breve, exposto sob múltiplos aspectos e amplamente aplicado, ele provocará a modificação que visa, no filosofar e, por intermédio deste, na atividade científica em geral. Não obstante a semelhança de sua primeira acolhida com a acolhida que teve, antes dele, aquele outro sistema — como acreditam bons conhecedores — ou aquela outra exposição deste mesmo sistema — como eu, por certo não sem boas razões, igualmente admito (embora abdique solene- 36
mente de disputar mais sobre este ponto); não obstante essa semelhança — e embora, como é de se esperar da parte de kantianos, a acolhida da doutrina-da-ciência tenha sido bem mais grosseira e vulgar do que a dos escritos de Kant —, é de se esperar que ambos os sistemas ou exposições não terão o mesmo êxito em formar um bando de recitadores servis e brutais. Em parte, é de se acreditar que os alemães tenham ficado intimidados com o triste espetáculo que acabam de dar e não queiram carregar duas vezes seguidas o jugo do psitacismo; em parte, parece que não só a apresentação até agora escolhida, que evita uma letra rígida, mas também o próprio espírito interior desta doutrina a preserva contra recitadores sem pensamento; além disso, não é de se esperar que os amigos desta ciência acolham bem tal homenagem.

Para perfazer o sistema há ainda indescritivelmente muito que fazer. Por ora, mal está assentado o fundamento, mal foi iniciada a construção; e o autor quer que todos os seus trabalhos até agora sejam considerados como apenas provisórios. A firme esperança, que pode doravante alimentar, de não ter mais, como antes temia, de deixar seu sistema, em letras mortas, entregue à sua sorte, na forma individual em que se apresentou a ele pela primeira vez, para alguma época futura que poderia compreendê-lo, mas de entender-se já sobre ele com seus contemporâneos, de discuti-lo, de vê-lo ganhar, pela elaboração comum de alguns, uma forma mais universal, e de legá-lo vivo no espírito e no modo de pensar de sua época, altera o plano que tinha prescrito a si mesmo ao anunciá-lo pela primeira vez. A saber, não prosseguirá mais, por ora, na execução sistemática do sistema, mas procurará, antes, expor sob múltiplos aspectos o que foi descoberto até agora e torná-lo plenamente claro e evidente para todo leitor imparcial. Um começo desse trabalho já foi feito, no jornal mencionado acima, e será continuado, assim que minhas ocupações mais imediatas, como docente acadêmico, me proporcionarem o lazer 37
para isso. Segundo algumas declarações que chegaram a meu conhecimento, aqueles artigos provocaram em alguns um relance de compreensão; e, se o modo de pensar do público sobre a nova doutrina não se modificou universalmente, é porque aquele jornal, ao que parece, não é muito difundido. Para o mesmo fim pretendo, tão logo meu tempo o permitir, editar um novo ensaio de exposição rigorosa e puramente sistemática da fundação da doutrina-da-ciência.

Iena, Missa de São Miguel, 1798.

Primeiro Capítulo

Sobre o conceito da doutrina-da-ciência em geral

§ *1. Conceito da doutrina-da-ciência, estabelecido hipoteticamente*

Para conciliar facções divididas, o mais seguro é partir daquilo em que todas concordam.

A filosofia é uma ciência: — nisto todas as descrições da filosofia estão de acordo, assim como estão divididas na determinação do *objeto* dessa ciência. E se esse desacordo proviesse de que o próprio conceito de ciência, que conferem por unanimidade à filosofia, não tivesse sido totalmente desenvolvido? E se a determinação desse único atributo, admitido por todos, fosse plenamente suficiente para determinar o conceito da própria filosofia?

Uma ciência tem forma sistemática; todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste unificam-se em um todo — isto também todos admitem universalmente. Mas isso esgota o conceito de ciência?

Se, sobre uma proposição sem fundamento e indemonstrável — por exemplo: que há no ar criaturas com inclinações, paixões e conceitos humanos, mas corpos etéreos —, alguém construísse uma história natural, muito sistemática, desses espíritos aéreos, o que em si é perfeitamente possível, reconheceríamos tal sistema, por mais rigorosas que fossem as inferências nele contidas, e por mais intimamente encadeadas entre si que estivessem suas partes singulares, como uma ciência? Inversamente, se alguém emite uma única proposição teórica — por exemplo, o artesão mecânico a proposição: que uma coluna estabelecida em ângulo reto sobre uma superfície horizontal fica perpendicular e, mesmo prolongada indefinidamente, não se inclinará para nenhum dos dois lados; algo que uma vez ouviu e, numa multiplicidade de experiências, verificou que era verdadeiro [4] — todos admitirão que ele tem ciência do que disse; embora não possa derivar sistematicamente a prova geométrica de sua proposição a partir do primeiro princípio dessa ciência. Por que não chamamos de ciência aquele sistema firme que repousa sobre uma proposição indemostrada e indemostrável; e por que chamamos de ciência o conhecimento deste segundo, que, em seu entendimento, não está em conexão com nenhum sistema? 39

Sem dúvida porque o primeiro, com toda a sua forma acadêmica, não contém nada que se possa saber; e o segundo, sem nenhuma forma acadêmica, diz algo que efetivamente *sabe* e *pode saber*.

A essência da ciência consistiria portanto, ao que parece, na índole de seu conteúdo e na relação deste com a consciência daquele de quem se diz que sabe; e a forma sistemática seria meramente contingente para a ciência; não seria seu fim, mas meramente — digamos — um meio para esse fim.

[4] Ou o camponês inculto o fato de que o historiador judeu José viveu no tempo da destruição de Jerusalém. (Suprimido na 2.ª edição.)

Isso pode provisoriamente ser pensado assim: Se, eventualmente, por uma causa qualquer, o espírito humano pudesse saber com certeza apenas muito pouco, mas quanto ao resto apenas opinar, supor, pressentir, admitir arbitrariamente, e no entanto, igualmente por uma causa qualquer, não pudesse satisfazer-se com esse conhecimento estreitamente limitado ou inseguro, não lhe restaria então nenhum outro meio para ampliá-lo e torná-lo seguro, a não ser comparar os conhecimentos incertos com os certos e, a partir da igualdade ou desigualdade — seja-me permitido empregar, provisoriamente, estas expressões, até que tenha tempo de explicá-las —, a partir da igualdade ou desigualdade dos primeiros com os segundos, inferir a certeza ou incerteza daqueles. Se fossem iguais a uma proposição c e r t a, então ele poderia admitir seguramente que também seriam certos; se fossem opostos a ela, ele saberia doravante que seriam falsos e estaria garantido contra uma ilusão mais prolongada a seu respeito. Teria ganho, não a verdade, mas pelo menos a libertação do erro.

Vou ser mais claro. — Uma ciência deve ser una, um todo. A proposição que diz que uma coluna estabelecida em ângulo reto sobre uma superfície horizontal fica perpendicular [5] é, para aquele que não tem nenhum conhecimento sistemático da geometria, [6] sem dúvida um todo, e nessa medida uma ciência.

Mas consideramos também que a geometria [7] em seu conjunto é uma ciência, embora contenha ainda muitas outras proposições além daquela. — Como e mediante o que, então, um agregado de proposições, em si extremamente diferentes, se tornam *uma* ciência, um e o mesmo todo?

Sem dúvida pelo fato de que as proposições singulares, em geral, não chegam a ser ciência, mas só se tornam ciência no todo, por sua colocação no todo e sua relação com o todo. Mas por uma mera composição de partes não pode nunca surgir algo que não seja encontrável em uma das partes do todo. Se absolutamente nenhuma dentre as proposições vinculadas tivesse certeza, então também o todo surgido pela vinculação delas não a teria.

Por conseguinte, pelo menos uma das proposições teria de ser certa, e esta comunicaria sua certeza às demais; de tal modo que, se e na medida em que esta primeira é certa, também uma segunda tem de ser certa; e se e na medida em que esta segunda é
41 certa, também uma terceira tem de ser certa; e assim por diante. E desse modo diversas proposições, em si talvez muito diferentes, justamente por serem *todas* dotadas de certeza, e de *igual* certeza, teriam em comum *uma só* certeza e com isso se tornariam *uma só* ciência.

A proposição que acabamos de chamar de pura e simplesmente *certa* — admitimos apenas uma proposição assim — não pode adquirir sua certeza mediante a vinculação com as demais, mas deve tê-la anteriormente a essa vinculação; pois da unificação de várias partes não pode surgir nada que não esteja em nenhuma das partes. Mas todas as demais teriam de receber dela a sua certeza. *Ela* teria de ser certa e estipulada antes de toda vinculação. Porém, nenhuma das demais o poderia ser antes da vinculação, mas só mediante a vinculação.

Com isto fica claro desde logo que a hipótese admitida acima era a única correta e que em uma ciência só pode haver uma proposição que seja certa e estipulada anteriormente à vinculação. Se houvesse várias proposições assim, então — ou não seriam absolutamente vinculadas com as outras, e nesse caso não pertenceriam ao mesmo todo, mas constituiriam um ou vários todos separados; ou seriam vinculadas com elas. Mas as proposições não podem ser vinculadas a não ser mediante uma e a mesma certeza: se

[5] Ou que José viveu no tempo da destruição de Jerusalém. (Suprimido na 2.ª edição.)
[6] Ou da história. (Suprimido na 2.ª edição.)
[7] Ou a história. (Suprimido na 2.ª edição.)

uma proposição é certa, uma outra também tem de ser certa, e, se a primeira não é certa, também a outra não pode ser certa; e exclusivamente essa relação de certeza de uma com a outra deve determinar sua conexão. Isso não poderia valer para uma proposição que tivesse uma certeza independente das demais proposições; se sua certeza é independente, então ela é certa mesmo se as outras não são certas. Por conseguinte, não estaria em geral vinculada com elas mediante a certeza. — Uma tal proposição, certa anteriormente à vinculação e independente dela, chama-se *proposição fundamental* ou *princípio*. Toda ciência tem de ter um princípio: é certo que poderia perfeitamente, por seu caráter interno, consistir em uma única proposição, certa em si — mas que então sem dúvida não 42
poderia chamar-se proposição fundamental, porque não fundaria nada. Mas também não poderia ter mais de uma proposição fundamental, pois do contrário não constituiria uma, mas várias ciências.

Uma ciência pode conter, além da proposição certa anteriormente à vinculação, ainda várias proposições, que somente pela vinculação com aquela são conhecidas em geral como certas, e como certas do mesmo modo e no mesmo grau que aquela. A vinculação consiste, como acaba de ser lembrado, em mostrar: se a proposição A é certa, a proposição B também tem de ser certa, e se esta é certa a proposição C também tem de ser certa, e assim por diante; e esta vinculação é a forma sistemática do todo, que surge das partes singulares. — Para que, então, essa vinculação? Sem dúvida não para criar um virtuosismo no vincular, mas para transmitir certeza a proposições que em si não a têm; e assim a forma sistemática não é o fim da ciência, mas o meio, contingente e só aplicável sob a condição de a ciência ser constituída de várias proposições, para alcançar seu fim. Não é a essência da ciência, mas apenas uma propriedade contingente dela. — Suponha-se que a ciência seja um edifício; e que o fim principal desse edifício seja a firmeza. O fundamento é firme, e, tão logo ele esteja assentado, o fim estaria alcançado. Mas, como no mero alicerce não se pode morar nem, apenas com ele, proteger-se, seja contra o assalto voluntário do inimigo, seja contra os assaltos involuntários das condições atmosféricas, edificam-se então sobre ele paredes laterais, e sobre estas um teto. Todas as partes do edifício são ajustadas com o fundamento e umas com as outras, e com isso o todo torna-se firme. Mas não se constrói um edifício firme para poder ajustar as partes; ajustam-se as partes para que o edifício se torne firme; e ele é firme na medida em que todas as suas partes repousam sobre um fundamento firme.

O fundamento é firme, e não está fundado em nenhum novo fundamento; está sobre 43
a terra firme. — Sobre que queremos então edificar o fundamento de nossos edifícios científicos? Os princípios de nossos sistemas devem ser — e têm de ser — certos antes do sistema. Sua certeza não pode ser demonstrada no âmbito dos sistemas, mas toda prova possível no interior destes já a pressupõe. Se os princípios *são* certos, então sem dúvida tudo o que se segue deles também é certo; *mas de que decorre sua própria certeza?*

E, mesmo que tivéssemos respondido a essa questão, não se impõe a nós uma outra, inteiramente diferente dessa primeira? — Na construção de nosso edifício teórico, vamos inferir do seguinte modo: *Se* a proposição fundamental é certa, *então* uma outra proposição determinada também é certa. Em que se funda esse "então"? O que é que funda a conexão necessária entre ambas, mediante a qual deve caber a uma delas a mesma certeza que cabe à outra? Quais são as condições dessa conexão; e como saberemos *que* essas são suas condições, e suas condições *exclusivas*, suas *únicas* condições? E como chegamos a admitir em geral uma conexão necessária entre proposições diferentes, e condições exclusivas, mas exaustivas, dessa conexão?

Em suma: como se funda *a certeza do princípio em si;* e como se funda *a legitimi-*

dade de inferir a partir dele, de um determinado modo, a certeza de outras proposições?

Aquilo que o princípio contém em si mesmo e deve comunicar a todas as demais proposições que aparecem na ciência eu chamo de *conteúdo interior* do princípio — e da ciência em geral; o modo como deve comunicá-lo às outras proposições eu chamo de *forma* da ciência. A questão que foi colocada é, portanto, a seguinte: Como são possíveis conteúdo e forma de uma ciência em geral, isto é, como é possível a própria ciência?

Algo no interior do qual essa questão fosse respondida seria também uma ciência, *e aliás a ciência da ciência em geral.*

44 Antes da investigação não é possível determinar se a resposta àquela questão será possível ou não, isto é, se o conjunto de nosso saber tem um fundamento firme e cognoscível ou se, por mais intimamente encadeadas que possam estar suas partes singulares, ele entretanto repousa, no final, sobre nada, ou pelo menos sobre nada *para nós*. Mas, se nosso saber deve ter fundamento para nós, essa questão tem de poder ser respondida e tem de haver uma ciência na qual ela é respondida; e se há tal ciência, nosso saber tem um fundamento cognoscível. Portanto, quanto ao fundamento ou à falta de fundamento de nosso saber, não é possível dizer nada antes da investigação; e a possibilidade da ciência requerida só pode ser provada por sua efetividade.

A denominação de tal ciência, cuja possibilidade é ainda meramente problemática, é arbitrária. Se entretanto vier a verificar-se que o território que — segundo toda experiência até agora — é utilizável para a edificação de ciências já está ocupado pelas ciências correspondentes e que só há ainda um pedaço de terra não construído, a saber, o que está reservado para a ciência das ciências em geral; se, além disso, sob um nome já conhecido (o de filosofia) se encontrar a idéia de uma ciência, que também quer ser ou tornar-se ciência, mas que não conseguiu decidir-se quanto ao local onde deverá edificar-se: então não seria inadequado indicar-lhe o lugar vazio que acaba de ser encontrado. Se até agora, com a palavra filosofia, se pensou justamente isso ou não, absolutamente não vem ao caso; mas então essa ciência, desde que se tivesse tornado ciência, deixaria de lado, não sem razão, um nome que até agora trazia por uma modéstia nada exagerada — o nome de um amadorismo, de um virtuosismo, de um diletantismo. A nação que encontrar essa ciência mereceria dar-lhe um nome tirado de sua língua;[8] ela

[8] Mereceria também dar-lhe as demais expressões técnicas tiradas de sua língua; e a própria língua, e a nação que a falasse, adquiriria com isso uma preponderância decisiva sobre todas as outras línguas e nações. (Nota da 1.ª edição.)

— Há mesmo um sistema da terminologia filosófica, necessário segundo todas as suas partes derivadas e cuja necessidade está por demonstrar, mediante o progresso regular segundo as leis da designação metafórica dos conceitos transcendentais; pressupondo meramente *um* signo fundamental como arbitrário, pois necessariamente toda língua parte do arbítrio. Desse modo a filosofia, que segundo seu conteúdo vale para toda razão, torna-se, segundo sua designação, inteiramente nacional; colhida do mais íntimo da nação que fala essa língua e por sua vez aperfeiçoando essa língua até a suprema precisão. Mas essa nacional-terminologia sistemática não deve ser estabelecida enquanto o próprio sistema da razão, tanto segundo seu âmbito quanto na construção integral de todas as suas partes, não estiver completado. Com a determinação dessa terminologia, o Juízo filosofante termina sua obra; uma obra que, em todo o seu âmbito, poderia facilmente ser grande demais para uma vida humana.

Esta é a razão pela qual o autor não executou até agora aquilo que, na nota acima, parece prometer; e é por isso que se serve das palavras técnicas tais como as encontra, quer sejam alemãs, latinas ou gregas. Para ele, toda terminologia é apenas provisória, até que um dia — seja que esta obra caiba a ele mesmo, ou a um outro — possa ser fixada como universal e válida para sempre. Foi também por causa disso que, de modo geral, dedicou pouco cuidado a sua terminologia e evitou dar-lhe uma determinação fixa; e foi também por isso que não fez, pessoalmente, nenhum uso de algumas observaçõs pertinentes de outros sobre este ponto (por exemplo, quanto a uma distinção a ser feita entre dogmatismo e dogmaticismo), mas que então só são pertinentes para o estado presente da ciência. Continuará a dar a seu ensinamento a clareza e a determinidade que, de cada vez, forem requeridos para seu propósito, por perifrases e pela multiplicidade das formulações. (Nota da 2.ª edição.)

poderia então chamar-me simplesmente *die Wissenschaft* (a Ciência) ou *die Wissenschaftslehre* (a Doutrina-da-Ciência). A até agora assim chamada filosofia seria, portanto, *a ciência de uma ciência em geral.* 15

§ 2. *Desenvolvimento do conceito da doutrina-da-ciência*

Não se deve inferir a partir de definições: isto só pode significar que, a partir da possibilidade de pensar sem contradição um certo atributo, na descrição de uma coisa que existe independentemente de nossa descrição, não se deve, sem mais nenhuma razão, 46
inferir que por isso ele tem de ser encontrado na coisa efetiva; ou então que, em se tratando de uma coisa que deve ser produzida apenas por nós, segundo um conceito que formamos dela e que exprime seu fim, não se deva inferir, da pensabilidade desse fim, ainda a possibilidade de executá-lo na efetividade; mas jamais pode querer dizer que não se deve, em seus trabalhos espirituais ou corporais, propor nenhum fim nem procurar torná-los claros para si, antes mesmo de começar a trabalhar, e abandonar então ao jogo de sua imaginação ou de seus dedos aquilo que eventualmente possa resultar deles. O inventor do balão aerostático podia bem calcular seu tamanho e a relação entre o ar encerrado nele e o ar atmosférico e, a partir daí, também a velocidade do movimento de sua máquina; e isso antes mesmo de saber se encontraria um tipo de ar que fosse mais leve, no grau requerido, do que o atmosférico; e Arquimedes podia calcular a máquina com a qual moveria o globo terrestre de seu lugar, embora soubesse com certeza que não encontraria nenhum ponto no exterior de sua força de atração, a partir do qual poderia pô-la em funcionamento. — Assim a ciência que acabamos de descrever: Ela é, como tal, não algo que existisse independentemente de nós e sem nossa intervenção, mas, pelo contrário, algo que só pode ser produzido pela liberdade de nosso espírito atuando segundo uma direção determinada — se é que há uma tal liberdade de nosso espírito, como igualmente ainda não podemos saber. Determinemos previamente essa direção: façamos um conceito claro *daquilo que* deve tornar-se nossa obra. Se podemos ou não produzi-lo, é algo que só se verificará se efetivamente o produzirmos. Agora não se trata disso, trata-se de saber o que queremos propriamente fazer; e isso determina nossa definição.

1) A ciência descrita deve, em primeiro lugar, ser uma ciência *da ciência em geral.* Toda ciência possível tem *um princípio,* que não pode ser demonstrado no interior dela, mas tem de ser certo anteriormente a ela. Onde, então, deve ser demonstrado esse princípio? Sem dúvida naquela ciência que tem de fundar todas as ciências possíveis. — A este respeito a doutrina-da-ciência tem duas coisas a fazer. Em primeiro lugar, fundar a possibilidade dos princípios em geral: mostrar como, em que medida, sob que condições e talvez em que graus algo pode ser certo e o que quer dizer, em geral — ser certo; em seguida, teria de demonstrar em particular os princípios de todas as ciências possíveis, que não podem ser demonstrados no interior delas mesmas.

Toda ciência, desde que não seja uma única proposição destacada, mas um todo constituído de várias proposições, tem *forma sistemática.* Essa forma, a condição da conexão das proposições derivadas com o princípio e o fundamento do direito de inferir, 47
a partir dessa conexão, que aquelas são necessariamente tão certas quanto este, não pode ser provada na ciência particular, se é que esta tem unidade e não se ocupa com coisas alheias, não pertencentes a seu âmbito, do mesmo modo que não o pode ser a verdade de seu princípio; é, pelo contrário, um pressuposto da própria possibilidade de sua forma. Recai, portanto, sobre a doutrina-da-ciência universal a incumbência de fundar a forma sistemática de todas as ciências possíveis.

2) A doutrina-da-ciência é, ela mesma, *uma ciência.* Portanto, também ela deve ter, em primeiro lugar, um *princípio,* que não pode ser demonstrado no interior dela, mas é

pressuposto em vista de sua possibilidade como ciência. Mas esse princípio também não pode ser demonstrado em nenhuma outra ciência superior; pois nesse caso essa ciência superior é que seria a doutrina-da-ciência, e aquela cuja proposição fundamental teve de ser demonstrada não o seria. Esse princípio — da doutrina-da-ciência e, por seu intermédio, de todas as ciências e de todo saber — não é, pois, suscetível de absolutamente
48 nenhuma prova, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e aliás ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo. Todas as outras proposições serão certas por poder mostrar-se que, sob algum aspecto, lhe são iguais; esta proposição tem de ser certa meramente por ser igual a si mesma. Todas as outras proposições terão apenas uma certeza mediata e derivada dela; ela tem de ser imediatamente certa. Nela se funda todo saber, e sem ela não seria possível em geral nenhum saber; mas ela não se funda em nenhum outro saber, e é a proposição do saber pura e simplesmente. — Essa proposição é pura e simplesmente certa, a saber, é certa *porque* é certa.[9] É o fundamento de toda certeza, a saber, tudo o que é certo é certo porque *ela* é certa; e não há nada certo, se *ela* não for certa. É o fundamento de todo saber, isto é, sabe-se o que ela enuncia porque em geral se sabe; sabe-se imediatamente isso, tão logo se saiba qualquer outra coisa. Ela acompanha todo saber, está contida em todo saber, e todo saber a pressupõe.

A doutrina-da-ciência, na medida em que ela mesma é uma ciência — desde que não consista meramente em seu princípio, mas em várias proposições (e pode-se prever que será assim, pois ela tem de estabelecer princípios para outras ciências) —, deve ter forma *sistemática*. Ora, não pode tomar emprestada essa forma sistemática de nenhuma outra ciência, segundo sua *determinação*, nem recorrer, segundo a *validade*, a uma demonstração dessa forma em outra ciência, porque ela própria tem de estabelecer, para todas as outras ciências, não somente princípios, e com isto seu conteúdo interior, mas
49 também a forma, e com isto a possibilidade de vinculação de várias proposições no interior delas. Logo, deve ter essa forma em si mesma e fundá-la por si mesma.

Basta esmiuçarmos um pouco este ponto para vermos o que foi dito propriamente. — Aquilo de que se sabe algo se chama, nessa medida, o conteúdo, e aquilo que se sabe dele, a forma da proposição. (Na proposição: "O ouro é um corpo", aquilo de que se sabe algo é o ouro e o corpo; aquilo que se sabe deles é que são iguais sob certo aspecto e nessa medida um pode ser posto no lugar do outro. É uma proposição afirmativa, e essa referência é sua forma.)

Nenhuma proposição é possível sem conteúdo ou sem forma. Tem de haver algo de que se sabe algo e algo que se sabe desse algo. A primeira proposição de toda a doutrina-da-ciência tem, portanto, de ter a ambos, conteúdo e forma. Além disso, tem de ser certa imediatamente e por si mesma, e isso só pode querer dizer que seu conteúdo determina sua forma e, inversamente, sua forma determina seu conteúdo. Essa forma só pode convir àquele conteúdo e esse conteúdo só pode convir a essa forma; qualquer outra forma para esse conteúdo suprime a própria proposição e com ela todo saber, e qualquer outro conteúdo para essa forma suprime igualmente a própria proposição e com ela todo saber. A forma do primeiro princípio absoluto da doutrina-da-ciência, portanto, não só é dada por ela, pela própria proposição fundamental, mas também estabelecida como pura e simplesmente válida para o seu conteúdo. Se, além desse único absolutamente primeiro, houvesse ainda vários princípios da doutrina-da-ciência, que teriam de ser apenas

[9] Não se pode, sem contradição, perguntar pelo fundamento de sua certeza. (Adendo marginal do autor.)

em parte absolutos, mas em parte condicionados pelo primeiro e supremo,[10] porque do contrário não haveria um único princípio — então o que seria absolutamente primeiro neles só poderia ser o conteúdo ou a forma, e o que seria condicionado igualmente só poderia ser o conteúdo ou a forma. Suponham que o *conteúdo* seja o incondicionado: nesse caso, o princípio absolutamente primeiro — que tem de condicionar algo no segun- 50
do, pois do contrário não seria princípio absolutamente primeiro — determinará sua *forma;* e com isso sua forma seria determinada na própria doutrina-da-ciência e por ela e por seu primeiro princípio. Ou suponham, inversamente, que a *forma* seja o incondicionado; nesse caso, o *conteúdo* dessa forma é necessariamente determinado pelo primeiro princípio, portanto mediatamente também a forma, na medida em que deve ser forma de um conteúdo; assim, mesmo nesse caso a forma seria determinada pela doutrina-da-ciência, e aliás por seu princípio. — Mas um princípio que não fosse determinado nem segundo sua forma nem segundo seu conteúdo pelo princípio absolutamente primeiro não pode haver, se é que há um princípio absolutamente primeiro e uma doutrina-da-ciência e, em geral, um sistema do saber humano. Por conseguinte, também não poderia haver mais proposições fundamentais do que três: uma determinada absolutamente, pura e simplesmente por si mesma, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo; uma determinada por si mesma segundo a forma e uma determinada por si mesma segundo o conteúdo.

Se há ainda várias proposições na doutrina-da-ciência, então todas estas têm de ser determinadas, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo, pela proposição fundamental. Uma doutrina-da-ciência tem, portanto, de determinar a forma de todas as suas proposições, na medida em que estas são consideradas em sua singularidade. Mas tal determinação das proposições singulares não é possível de outro modo, a não ser por determinação recíproca entre elas. Cada proposição, porém, tem de ser *completamente* determinada, isto é, sua forma tem de convir unicamente a seu conteúdo e a nenhum outro, e esse conteúdo tem de convir unicamente à forma em que se encontra e a nenhuma outra, pois do contrário a proposição não seria igual à proposição fundamental na medida em que esta é certa (lembrem-se daquilo que acaba de ser dito), e, por conseguinte, não seria certa. — Ora, se todas as proposições de uma doutrina-da-ciência forem diferentes em si — como de fato têm de ser, pois do contrário não seriam proposições, mas uma e a mesma proposição várias vezes repetida —, nesse caso nenhuma proposição pode adquirir sua determinação a não ser através de uma única dentre todas as demais; e com isto então a série inteira das proposições é completamente determinada, 51
e nenhuma delas pode ficar em outro lugar na série do que aquele em que se encontra. Cada proposição da doutrina-da-ciência tem seu lugar determinado por uma outra proposição, e determina por sua vez o lugar de uma determinada terceira. A doutrina-da-ciência, por conseguinte, determina, por si mesma, a forma de seu todo.

Essa forma da doutrina-da-ciência tem validade necessária para seu conteúdo. Pois o princípio absolutamente primeiro era imediatamente certo, isto é, se sua forma só convinha para seu conteúdo e seu conteúdo somente para sua forma, e se todas as proposições seguintes são determinadas por ele, mediata ou imediatamente, segundo o conteúdo ou a forma — se estas como que já se encontram contidas nele —, então tem de valer para estas o mesmo que valia para aquele: que sua forma só convenha para seu conteúdo e seu conteúdo somente para sua forma. Isto quanto às proposições singulares; mas a forma

[10] Porque, no primeiro caso, não seriam proposições fundamentais, mas derivadas; porque, no segundo caso, do contrário, etc. (Adendo marginal do autor.)

do todo nada mais é do que a forma das proposições singulares pensada em sua unidade, e aquilo que vale para cada uma delas tem de valer também para todas, pensadas em sua unidade.

Mas a doutrina-da-ciência não deve dar apenas *a si mesma*, mas também *a todas as demais ciências possíveis*, sua forma, e garantir a validade dessa forma para todas elas. Ora, isso não pode ser pensado de outro modo, a não ser sob a condição de que tudo o que deve ser proposição de uma ciência qualquer já esteja contido em uma proposição qualquer da doutrina-da-ciência e, portanto, já estabelecida nesta em sua devida forma. E isto nos abre um caminho fácil para retornarmos ao conteúdo do princípio absolutamente primeiro da doutrina-da-ciência, do qual podemos agora dizer algo mais do que podíamos anteriormente.

Admita-se que *saber com certeza* nada mais significa do que ter uma visão que penetra a inseparabilidade entre um determinado conteúdo e uma determinada forma (o que não deve ser mais do que uma explicação nominal, já que uma explicação real do saber é absolutamente impossível): assim seria possível perceber desde já de que modo,
52 determinando sua forma meramente por seu conteúdo e seu conteúdo meramente por sua forma, o princípio absolutamente primeiro de todo saber pode determinar a forma para todo conteúdo do saber; a saber, se todo conteúdo possível estivesse contido no seu. Por conseguinte, se nossa pressuposição é correta e há um princípio absolutamente primeiro de todo saber, o conteúdo dessa proposição fundamental teria de ser aquele que contivesse em si todo conteúdo possível, mas que por sua vez não estivesse contido em nenhum outro conteúdo. Seria o conteúdo pura e simplesmente, o conteúdo absoluto.

É fácil notar que, ao pressupor a possibilidade de tal doutrina-da-ciência em geral, assim como em particular a possibilidade de seu princípio, pressupõe-se sempre que no saber humano há efetivamente um sistema. Se há nele tal sistema, então também é possível demonstrar, independentemente de nossa descrição da doutrina-da-ciência, que tem de haver tal princípio absolutamente primeiro.

Se não há tal sistema, somente dois casos podem ser pensados. Ou não há em geral nada imediatamente certo: nosso saber forma várias, ou uma série infinita em que cada proposição é fundada por uma superior, esta de novo por outra superior, e assim por diante. Construímos nossas habitações sobre a superfície terrestre, esta repousa sobre um elefante, este sobre uma tartaruga, esta sobre quem sabe o quê, e assim ao infinito. — Se esta é a índole de nosso saber, sem dúvida não podemos alterá-la, mas também, nesse caso, não temos nenhum saber firme; conseguimos talvez retroceder até certo termo da série e até esse ponto encontramos tudo firme; mas quem pode garantir-nos que, ao avançarmos mais profundamente, não acharemos sua falta de fundamento e não teremos de renunciar a este? Nossa certeza é precária, e nunca podemos contar com ela para o dia seguinte.

Ou então — o segundo caso — nosso saber consiste em séries finitas, mas várias,
53 cada série se conclui em um princípio que não é fundado por nenhum outro, mas meramente por si mesmo; mas há várias dessas proposições fundamentais, que, como todas se fundam por si mesmas e independentemente de todas as demais, não têm nenhuma conexão entre si e são totalmente isoladas. Há, eventualmente, várias verdades inatas em nós, todas igualmente inatas, sem que possamos esperar penetrar até sua conexão, pois esta está além das verdades inatas; ou há uma multiplicidade de (elementos) simples nas coisas fora de nós, comunicada a nós pela impressão que estas produzem sobre nós, sem que possamos penetrar em sua conexão, pois não pode haver, para além do (elemento) mais simples da impressão, nenhum (elemento) ainda mais simples. — Se assim é, se o

saber humano, em si e segundo sua natureza, é uma colcha de retalhos, assim como o saber efetivo de tantos homens, se há originariamente em nosso espírito uma multiplicidade de fios que não têm conexão entre si em nenhum ponto nem podem ser postos em conexão, então, mais uma vez, não podemos lutar contra nossa natureza. Por certo, até onde se estende, nosso saber é seguro, mas não é um saber *único:* são *muitas* ciências. — Por certo, nesse caso, nossa habitação ficaria firme, mas não seria um único edifício interligado, e sim um agregado de cômodos, sem que pudéssemos passar de um deles ao outro; seria uma habitação em que sempre nos perderíamos e jamais nos sentiríamos em casa. Não haveria nela nenhuma luz e, apesar de todas as nossas riquezas, permaneceríamos pobres, pois jamais poderíamos avaliá-la, jamais considerá-la como um todo, jamais saber o que propriamente possuíríamos; não poderíamos jamais aplicar uma de suas partes para a melhoria das demais, porque nenhuma dessas partes teria relação com as demais. Mais que isso, jamais poderíamos perfazer nosso saber; diariamente teríamos de esperar que se manifestasse a nós uma nova verdade inata ou que a experiência nos apresentasse um novo (elemento) simples. Teríamos de estar sempre prontos para construir em algum lugar uma nova casinha. — Nesse caso, não precisaríamos de nenhuma doutrina-da-ciência universal para fundar outras ciências. Cada uma delas estaria fundada em si mesma. Haveria tantas ciências quantos princípios singulares houvesse, dotados de certeza imediata. 54

Mas, se porventura não deve haver meramente um ou vários fragmentos de sistema, como no primeiro caso, ou vários sistemas, como no segundo, mas um sistema perfeito e único no espírito humano, tem de haver tal princípio supremo e absolutamente primeiro. Por mais que, a partir dele, nosso saber se estenda em muitas séries, e de cada uma dessas partam novas séries, e assim por diante, todas elas têm contudo de estar firmadas em um único elo, que não está fixado em nada, mas sustenta por sua própria força a si mesmo e ao sistema inteiro. — Temos agora um globo terrestre que se sustenta por sua própria força de gravidade, cujo centro atrai poderosamente tudo aquilo que tivermos construído, desde que efetivamente em seu âmbito, e não eventualmente no ar, e desde que perpendicularmente, e não — digamos — obliquamente, e nem um grãozinho de poeira pode ser subtraído de sua esfera.

Se há um tal sistema e — o que é condição dele — um tal princípio, é algo sobre o qual nada podemos decidir antes da investigação. O princípio, não somente como proposição, mas também como proposição fundamental de todo saber, não pode ser demonstrado. Tudo depende da tentativa. Se encontrarmos uma proposição que tenha as condições internas da proposição fundamental de todo saber humano, faremos então uma tentativa para verificar se também tem as externas: se tudo o que sabemos ou acreditamos saber pode ser reconduzido a ela. Se tivermos êxito, teremos provado, pelo estabelecimento efetivo da ciência, que esta era possível e que há um sistema do saber humano, de que ela é a exposição. Se não tivermos êxito, então — ou não há em geral um tal sistema, ou simplesmente não o descobrimos, e temos de deixar sua descoberta para sucessores mais afortunados. Afirmar diretamente que não há em geral um tal sistema porque *nós* não o achamos seria uma arrogância cuja refutação nem é digna de ser seriamente considerada.

Segundo Capítulo

Colocação do conceito da doutrina-da-ciência

§ 3.

55 Colocar cientificamente um conceito — e é claro que aqui não pode tratar-se de nenhuma outra, senão da mais alta de todas as colocações — é como eu chamo, quando se indica seu lugar no sistema das ciências humanas em geral, isto é, quando se mostra qual é o conceito que determina sua posição e qual outro tem a sua determinada por ele. Mas acontece que o conceito da doutrina-da-ciência pode tão pouco ter um lugar no sistema de todas as ciências quanto o conceito do saber em geral; pelo contrário, ele próprio é o lugar de todos os conceitos científicos e indica a estes suas posições em si mesmo e por si mesmo. É claro que aqui só se trata de uma colocação hipotética, a saber, a questão é a seguinte: pressupondo-se que já haja ciências e que haja verdade nelas (coisa que absolutamente não se pode saber antes da doutrina-da-ciência universal), qual é a relação da doutrina-da-ciência, a ser estabelecida, com essas ciências?

Mesmo essa questão já está respondida pelo próprio conceito dessa ciência. Estas últimas estão para a primeira assim como o fundado está para seu fundamento; não indicam a ela sua posição, mas aquela indica a todas elas sua posição em si mesma [11] e por si mesma. Assim sendo, aqui se trata meramente de um maior desenvolvimento dessa resposta.

1) A doutrina-da-ciência deveria ser uma ciência de todas as ciências. Aqui surge, em primeiro lugar, a questão: Como pode ela garantir que funda, não somente todas as ciências até agora conhecidas e inventadas, mas também todas as ciências inventáveis e
56 possíveis, e que esgotou completamente todo o campo do saber humano? [12]

2) Ela deveria, deste ponto de vista, dar a todas as ciências seus princípios. Assim sendo, todas as proposições que são fundamentais em uma ciência particular qualquer são, ao mesmo tempo, também proposições domésticas da doutrina-da-ciência; uma e a mesma proposição deve ser considerada sob dois aspectos: como proposição contida na doutrina-da-ciência e como proposição fundamental colocada no topo de uma ciência particular. A doutrina-da-ciência continua a inferir, a partir dessa proposição, como proposição contida nela: e a ciência particular continua também a inferir a partir da mesma proposição como sua proposição fundamental. Portanto: ou o que é inferido em ambas as ciências é o mesmo — e nesse caso todas as ciências particulares, não apenas segundo seu princípio, mas segundo todas as suas proposições derivadas, estão contidas na doutrina-da-ciência, e não há nenhuma ciência particular, mas apenas partes de uma e mesma doutrina-da-ciência — ou em ambas as ciências se infere de modo diferente, o que também não é possível, uma vez que a doutrina-da-ciência deve dar a todas as

[11] Não na própria doutrina-da-ciência, mas contudo no sistema do saber, do qual ela é a figuração. (Adendo marginal do autor.)

[12] Isto contra Enesidemo. (Adendo marginal do autor.)

ciências sua forma — ou então é preciso acrescentar a uma proposição da mera doutrina-da-ciência algo mais, que sem dúvida não pode ser tomado emprestado a não ser da doutrina-da-ciência, para que essa proposição se torne princípio de uma ciência particular. Surge a questão: o que é que deve ser acrescentado ou — já que aquilo que deve ser acrescentado constitui a distinção — qual é o limite determinado entre a doutrina-da-ciência em geral e cada ciência particular?

3) Além disso, a doutrina-da-ciência deveria, do mesmo ponto de vista, determinar a forma para todas as ciências. Como isso pode ocorrer, já foi mostrado acima. Mas aparece em nosso caminho outra ciência, sob o nome de *lógica*, com a mesma pretensão. É preciso decidir entre ambas, é preciso investigar como a doutrina-da-ciência se relaciona com a lógica.

4) A doutrina-da-ciência é, ela mesma, uma ciência, e o que ela tem de desempenhar desse ponto de vista já foi determinado acima. Mas, na medida em que é mera ciência, um saber, no sentido formal, ela é ciência de *algo* qualquer; tem um objeto, e, a partir do que foi visto acima, é claro que esse objeto não é outro senão o sistema do saber humano em geral.[23] Surge a questão: como está essa ciência, como ciência, para seu objeto como tal? 57

§ *4. Em que medida a doutrina-da-ciência pode estar segura de ter esgotado o saber humano em geral?*

O saber humano, verdadeiro ou imaginado, que existiu *até agora*, não é o saber humano em geral. Supondo que um filósofo tivesse efetivamente abarcado o primeiro e pudesse, mediante uma indução exaustiva, provar que ele está contido em seu sistema, com isso ainda estaria longe de ter cumprido a tarefa da filosofia em geral; pois como poderia querer, por sua indução a partir da experiência até agora, demonstrar que mesmo no futuro não poderá ser feita nenhuma descoberta que não se adapte a seu sistema? — Nem mais razoável seria a escapatória de ter eventualmente querido esgotar somente o saber possível dentro da esfera presente da existência humana; pois, se sua filosofia vale somente para essa esfera, então ele não conhece nenhuma outra esfera possível, portanto também não conhece os limites daquela que deveria ser esgotada por sua filosofia; traçou arbitrariamente um limite, cuja validade mal pode demonstrar por outra coisa que não seja a experiência até agora; a qual sempre poderia ser contestada por uma experiência futura, mesmo no interior da esfera que lhe foi previamente determinada. Dizer que o saber humano em geral deve ser esgotado significa que deve ser determinado, incondicionalmente, o que o homem pode saber, não apenas no grau atual de sua existência, mas em todos os graus possíveis e pensáveis.[24] 58

[23] Pois ela pergunta: 1) Como é possível a ciência em geral? 2) E tem a pretensão de esgotar o saber humano construído sobre um único princípio. (Adendo marginal do autor.)

[24] Isto quanto a uma objeção possível, mas que só poderia ser feita por um filósofo popular. (Trecho suprimido na 2.ª edição.)

— As tarefas propriamente ditas do espírito humano são, sem dúvida, tanto segundo seu número quanto segundo sua extensão, infinitas; a solução apenas seria possível por uma aproximação finda do infinito, que é em si impossível; mas só o são porque são dadas precisamente *como* infinitas. São uma multiplicidade infinita de raios de um círculo infinito cujo centro está dado; e, dado o centro, está dado também o círculo infinito inteiro e a multiplicidade infinita de seus raios. Um dos pontos terminais desses raios está, sem dúvida, na infinidade; mas o outro está no centro, e este é comum a todos. O centro está dado; a direção das linhas também está dada, pois devem ser linhas retas: portanto, todos os raios estão dados. (Os raios singulares, de seu número infinito, são *determinados*, pelo desenvolvimento gradativo de nossa delimitação originária, como devendo ser efetivamente traçados: mas não são *dados; dados* já estavam, ao mesmo tempo que o centro.) O saber humano, segundo os *graus*, é infinito, mas segundo o *modo* é completamente determinado por suas leis e pode ser inteiramente esgotado. As tarefas estão aí, e devem ser esgotadas; mas não estão solucionadas nem podem ser solucionadas. (Adendo marginal do autor.)

Isto só é possível nas seguintes condições: em primeiro lugar, que possa ser mostrado que o princípio estabelecido foi esgotado; e, em seguida, que não é possível nenhum outro princípio, a não ser o que foi estabelecido.

Um princípio está esgotado quando foi construído sobre ele um sistema completo, isto é, se o princípio conduz necessariamente a *todas* as proposições estabelecidas, e *todas* as proposições estabelecidas reconduzem necessariamente a ele. Se não aparece no sistema inteiro nenhuma proposição que possa ser verdadeira se o princípio é falso, ou falsa se o princípio é verdadeiro, isto é a prova negativa de que não foi acolhida no sistema nenhuma proposição *a mais;* pois aquela que não fizesse parte do sistema poderia ser verdadeira quando o princípio fosse falso, ou falsa mesmo quando o princípio fosse verdadeiro. Dada a proposição fundamental, devem estar dadas *todas* as proposições; nela e por ela está dada cada uma das proposições singulares.[15] Fica claro, a partir do que dissemos acima sobre o encadeamento das proposições singulares no interior da doutrina-da-ciência, que essa ciência traz a prova negativa, indicada acima, imediatamente em si mesma e por si mesma. Com isso é demonstrado que a ciência é em geral *sistemática,* que todas as suas partes estão em conexão em um único princípio.

— A ciência é um sistema, ou está perfeita, quando nenhuma proposição a mais pode ser inferida: e isto dá a prova positiva de que não foi acolhida no sistema nenhuma proposição a menos. A questão é apenas a seguinte: Quando e sob que condições se pode inferir mais uma proposição; pois é claro que o índice meramente relativo e negativo — *eu* não vejo o que mais possa ser inferido — não prova nada. Depois de mim poderia muito bem vir um outro que, lá onde eu não vi nada, visse algo. Precisamos de um índice positivo para provar que, pura e simplesmente, incondicionalmente, nada mais pode ser inferido; e este não poderia ser outro do que verificar que o próprio princípio de que havíamos partido é também o último resultado. Então ficaria claro que não poderíamos ir adiante sem percorrer de novo o caminho já percorrido uma vez. — Quando um dia for estabelecida a ciência, verificar-se-á que ela efetivamente perfaz esse circuito e deixa o pesquisador exatamente no ponto de que partiu com ele; que portanto traz igualmente a segunda prova positiva em si mesma e por si mesma.[16]

Mas, mesmo se o princípio estabelecido estiver esgotado, e sobre ele estiver construído um sistema completo, ainda não se segue daí que, com o seu esgotamento, esteja esgotado o saber humano em geral; a não ser que já esteja pressuposto o que deveria ser demonstrado: que aquele princípio é o princípio do saber humano em geral. *Àquele* sistema perfeito não pode, sem dúvida, ser acrescentado nada, nem nada pode ser tirado dele; mas o que impede que eventualmente, no futuro, ainda que até agora não tenha aparecido nenhum traço disso, viessem a chegar à consciência humana, pelo ampliamento da experiência, proposições que não se fundam naquele princípio e que, portanto, pressupõem um ou vários outros princípios, em suma, por que não deveriam poder subsistir, ao lado daquele sistema perfeito, ainda um ou vários outros sistemas no espírito humano? Sem dúvida não teriam a mínima conexão, o menor ponto em comum, nem com aquele primeiro nem entre si mesmos, mas também não precisam disso, se não formam um único sistema e sim vários. Portanto, para demonstrar satisfatoriamente a impossibilidade de tais novas descobertas, teria de ser demonstrado *que* somente pode haver um único sistema no saber humano. — Uma vez que essa proposição, que diz que todo saber humano

[15] Particulares. (Adendo marginal do autor.)

[16] A doutrina-da-ciência tem, portanto, totalidade absoluta. Nela, um conduz a tudo e tudo conduz a um. Mas é a única ciência que pode perfazer-se; a perfeição é, desse modo, seu caráter marcante. Todas as outras ciências são infinitas, e não podem perfazer-se; pois não retornam, por recorrência, a seu princípio. A doutrina-da-ciência tem de provar isso para todas elas e indicar seu fundamento. (Adendo marginal do autor.)

constitui um saber único, interligado em si mesmo, tem de ser, ela mesma, uma parte constitutiva do saber humano, então não poderia fundar-se em nada outro do que a proposição estabelecida como princípio de todo saber humano, e não poderia ser provado a não ser a partir desta. Ora, com isso, pelo menos por enquanto, isto fica estipulado: que qualquer outro princípio que um dia acaso chegasse à consciência humana, não somente seria *outro*, e *diferente* do princípio estabelecido, mas também teria de ser uma proposição contraditória a este, segundo a forma. Pois, pela pressuposição acima, teria de estar contida no princípio estabelecido a proposição: há no saber humano um sistema único. Assim, toda proposição que não pertencesse a esse sistema único não seria meramente diferente desse sistema, mas estaria mesmo em contradição com ele, na medida em que ele deveria ser o único sistema possível, já diretamente por sua mera existência. Estaria em contradição com aquela proposição derivada que afirma a unicidade do sistema e — uma vez que *todas* as proposições desse sistema estão inseparavelmente ligadas entre si e, se alguma delas é verdadeira, todas são necessariamente verdadeiras e, se alguma delas é falsa, todas são necessariamente falsas — com cada uma de suas proposições e, em particular, também com a proposição fundamental. Pressupondo-se que também essa proposição alheia estivesse sistematicamente fundada na consciência da maneira descrita acima, então o sistema de que ela fizesse parte teria, pela própria contradição meramente formal de sua existência, de contradizer também materialmente todo o primeiro sistema e de repousar sobre um princípio diretamente oposto ao primeiro princípio, de tal modo que, se o primeiro fosse, por exemplo: eu sou eu — o segundo teria de ser: eu não sou eu. 61

Ora, dessa contradição não pode nem deve ser inferida diretamente a impossibilidade de tal segundo princípio. Se no primeiro princípio está contida a proposição — o sistema do saber humano é único —, então sem dúvida está contida nele também esta: nada pode contradizer esse sistema único; mas ambas as proposições são exclusivamente conseqüências dele mesmo. Assim, tão logo seja admitida a validade absoluta de tudo o que se segue dele, já se admite que ele é um princípio absolutamente primeiro e único e que comanda pura e simplesmente o saber humano. Portanto, há aqui um círculo, do qual o espírito humano jamais pode sair; e é bom admitir determinadamente esse círculo, para algum dia não cair em embaraço com sua descoberta inesperada. É o seguinte: Se a proposição X é o princípio primeiro, supremo e absoluto do saber humano, então há no saber humano um sistema único; pois isto se segue da proposição X. Ora, já que no saber humano deve haver um sistema único, então a proposição X, que efetivamente (em virtude do estabelecimento da ciência) funda um sistema, é princípio do saber humano em geral, e o sistema fundado nele é aquele sistema único do saber humano.

Ora, não há causa para sair desse círculo. Desejar que ele seja eliminado é desejar que o saber humano seja totalmente sem fundamento, que não haja nada pura e simplesmente certo e que, ao contrário, todo saber humano seja apenas condicionado, que nenhuma proposição deva valer em si, mas cada uma apenas sob a condição de que tenha validade aquela de que ela decorre; em poucas palavras, é afirmar que não há em geral nenhuma verdade imediata, mas apenas verdade mediata — *e sem algo pelo qual ela seja mediada.* Quem tiver disposição para isso, pode sempre investigar o que saberia se seu eu não fosse um eu, isto é, se ele não existisse e não pudesse distinguir um não-eu do seu eu. 62

§ 5. *Qual é o limite que separa a doutrina-da-ciência universal das ciências particulares fundadas por ela?*

Achamos acima (§ 3) que uma e a mesma proposição não pode, na mesma referência, ser uma proposição da doutrina-da-ciência universal e uma proposição fundamental de uma ciência particular qualquer; mas, pelo contrário, que talvez tenha de ser-lhe acrescentado algo para que ela se torne esta última. — Aquilo que tem de ser acrescentado não pode ser emprestado a não ser da doutrina-da-ciência universal, uma vez que nesta está contido todo saber humano possível; mas ali não pode estar na mesma proposição que agora, com o respectivo acréscimo, deve ser elevada a princípio de uma ciência particular; pois do contrário esta já seria princípio ali, e não teríamos nenhum limite entre a ciência particular e as partes da doutrina-da-ciência universal. Por isso, tem de haver eventualmente uma proposição singular da doutrina-da-ciência que seja unificada com a proposição que deve vir a ser proposição fundamental. — Como aqui temos de responder a uma objeção que não decorre imediatamente do próprio conceito da
63 doutrina-da-ciência, mas origina-se da pressuposição de que, além dela, há efetivamente ainda outras ciências separadas dela, não podemos responder-lhe a não ser igualmente por uma pressuposição; e teremos feito o bastante, por ora, se somente indicarmos uma possibilidade qualquer da delimitação requerida. Que este seja o verdadeiro limite — embora possa bem ser este o caso — não podemos nem devemos provar aqui.

Suponha-se, portanto, que a doutrina-da-ciência contém todas aquelas ações do espírito humano que este desempenha — quer condicionada, quer incondicionadamente — forçosa e necessariamente; mas que estabelece, ao lado disso, como fundamento supremo de explicação daquelas ações necessárias em geral, uma faculdade desse espírito de determinar-se pura e simplesmente, sem coação nem necessidade, a agir em geral; nesse caso estariam dados pela doutrina-da-ciência um agir necessário e um não-necessário, ou livre. As ações do espírito humano, na medida em que este age necessariamente, estariam determinadas por ela, mas não na medida em que age livremente. — Suponha-se, além disso: também as ações livres deveriam, por uma razão qualquer, ser determinadas; nesse caso, isso não poderia ocorrer na doutrina-da-ciência mas, mesmo assim, já que se trata de *determinação*, teria de ocorrer em *ciências* e, portanto, em ciências particulares. O objeto dessas ações livres não poderia ser outro senão o necessário dado pela doutrina-da-ciência em geral, já que não se pode dispor de nada que não tenha sido fornecido por ela e que ela, de modo geral, não dá nada além do necessário. Por isso, na proposição fundamental de uma ciência particular teria de ser determinada uma ação que a doutrina-da-ciência teria deixado livre; a doutrina-da-ciência daria à proposição fundamental o necessário e a liberdade em geral e a ciência particular daria à liberdade sua determinação; agora estaria achada a rigorosa linha de demarcação, e tão logo uma ação livre em si adquirisse uma direção determinada estaríamos passando
64 do domínio da doutrina-da-ciência universal para o campo de uma ciência particular. — Vou ser mais claro, com o auxílio de dois exemplos.

A doutrina-da-ciência dá como necessário o espaço e o ponto como limite absoluto; mas deixa para a imaginação a plena liberdade de pôr o ponto onde quiser. Tão logo essa liberdade é determinada, por exemplo, a movê-lo em direção à delimitação do espaço ilimitado e assim traçar uma linha,[17] não estamos mais no domínio da doutrina-da-

[17] Uma pergunta aos matemáticos: — O conceito de reta já está contido no conceito de linha? Há outras linhas além da reta? E a assim chamada linha curva o que é senão uma série contínua de infinitos pontos infinitamente próximos? Sua origem, como linha de delimitação do espaço infinito (do eu como centro são traçados infinitos raios, no quais entretanto nossa imaginação limitada tem de pôr um ponto terminal; esses pontos terminais pensados em sua unidade são a linha circular originária), parece-me legitimar essa conclusão; e a partir disso fica claro *que* e *porque* a tarefa de medi-la com uma linha reta é infinita e só pode ser cumprida em uma aproximação finda do infinito. — Igualmente a partir disso fica claro por que a linha reta não pode ser definida. (Nota da 1.ª edição.)

ciência, mas no território de uma ciência particular, que se chama geometria. A tarefa em geral de delimitar o espaço segundo uma regra, ou a construção no espaço, é princípio da geometria, e com isso esta fica rigorosamente destacada da doutrina-da-ciência.

Pela doutrina-da-ciência está dada, como necessária, uma natureza[18] a ser considerada, segundo seu ser e suas determinações, como independente de nós — e as leis segundo as quais ela deve e tem necessariamente de ser observada:[19] mas, com isso, o Juízo 65
conserva sua plena liberdade de em geral aplicar essas leis ou não; ou, na multiplicidade das leis, assim como dos objetos, aplicar a lei que quiser ao objeto que preferir, por exemplo: considerar o corpo humano como matéria bruta ou organizada, ou como matéria animada. Mas tão logo o Juízo receba a tarefa de observar um objeto determinado segundo uma lei determinada,[20] para ver se e em que medida esse objeto concorda ou não com essa lei, ele deixa de ser livre e fica sob uma regra; e por isso não estamos mais na doutrina-da-ciência, e sim no campo de uma outra ciência, que se chama ciência da natureza. A tarefa em geral de submeter todo objeto dado na experiência a uma lei natural dada em nosso espírito é princípio da ciência da natureza: esta consiste integralmente em experimentos (e não em um comportamento passivo diante das ações sem regra da natureza sobre nós), que nos propomos arbitrariamente e aos quais a natureza pode ou não corresponder: e com isso então a ciência da natureza está suficientemente apartada da doutrina-da-ciência em geral.

Desse modo, já se vê aqui — e o lembramos meramente de passagem — por que somente a doutrina-da-ciência pode ter absoluta totalidade, mas todas as ciências particulares serão infinitas. A doutrina-da-ciência contém meramente o necessário; se este é necessário sob todos os aspectos, também o é quanto à quantidade, isto é: é necessariamente limitado. Todas as outras ciências visam a liberdade, tanto a de nosso espírito quanto a da natureza pura e simplesmente independente de nós. Se esta é liberdade efetiva e se não está absolutamente sob nenhuma lei, também não se pode prescrever a ela nenhum campo de ação, o que, de fato, teria de ocorrer por uma lei. Portanto, seu campo de ação é infinito. — Desse modo, não há nenhum perigo a temer, da parte de uma doutrina-da-ciência exaustiva, para a perfectibilidade infinita do espírito humano; esta não é suprimida por ela, mas, bem ao contrário, é posta em plena segurança e fora de dúvida, e é encarregada de uma tarefa que, por toda eternidade, nunca poderá findar.

§ 6. *Como se relaciona a doutrina-da-ciência universal com a lógica em particular?*

A doutrina-da-ciência deve estabelecer a forma de todas as ciências possíveis. — Segundo a opinião usual, na qual bem poderia haver algo de verdadeiro, a lógica faz o

[18] *Na 1.ª edição:* não-eu.

[19] Por estranho que pareça a muitos pesquisadores da natureza, verificar-se-á entretanto no devido tempo que isto pode ser rigorosamente provado: foi ele próprio quem introduziu na natureza as leis naturais que acredita aprender dela por observação, e estas, da menor até a maior, da constituição da mais insignificante folha de grama até o movimento dos corpos celestes, podem ser derivadas, anteriormente a toda observação, do princípio de todo saber humano. É verdade que nenhuma lei da natureza e nenhuma lei em geral chega à *consciência* se não for dado um objeto ao qual possa ser aplicada; é verdade que nem todos os objetos têm de concordar necessariamente com essas leis, nem todos no mesmo grau; é verdade que nem um só deles concorda, nem pode concordar integralmente com elas; mas, por isso mesmo, é verdade que não as aprendemos por observação, mas as colocamos no fundamento de toda observação, e que não são tanto leis para a natureza independente de nós quanto leis para nós mesmos, de como temos de observar a natureza (Nota da 1.ª edição.)

[20] Por exemplo, se a vida animal pode ser explicada a partir do mero inorgânico, se acaso a cristalização é a transição entre a vinculação química e a organização, se a força magnética e a elétrica são essencialmente uma só, ou se são duas forças diferentes, e assim por diante. (Adendo marginal do autor.)

mesmo. Como se relacionam essas duas ciências, e como se relacionam, em particular, quanto a esta ocupação que ambas se atribuem?

Tão logo se lembre que a lógica dá a todas as ciências possíveis mera e unicamente a forma, mas a doutrina-da-ciência não deve dar somente a forma, mas também o conteúdo, está aberto um caminho fácil para entrar nessa investigação altamente importante. Na doutrina-da-ciência a forma nunca está separada do conteúdo, ou o conteúdo da forma; em cada uma de suas proposições, ambos estão unificados da maneira mais íntima. Se nas proposições da lógica está contida a mera forma das ciências possíveis, mas não o conteúdo, então elas não são ao mesmo tempo proposições da doutrina-da-ciência, mas são diferentes destas; e, conseqüentemente, também a ciência inteira não é nem a
67 própria doutrina-da-ciência, nem eventualmente uma parte dela; por mais estranho que isto possa parecer no estado atual da filosofia, ela não é, de modo geral, uma ciência filosófica, mas uma ciência própria, separada, embora com isso não ocorra nenhum prejuízo à sua dignidade.

Se é assim, deve poder ser indicada uma determinação da liberdade pela qual o procedimento científico passa do domínio da doutrina-da-ciência para o da lógica e na qual se encontre desde logo o limite entre ambas as ciências. E uma tal determinação da liberdade é também fácil de mostrar. A saber, na doutrina-da-ciência conteúdo e forma estão necessariamente unificados. A lógica deve estabelecer a mera forma, separada do conteúdo; essa separação, já que não é originária, só pode ocorrer por liberdade. A livre separação entre a mera forma e o conteúdo seria então aquilo pelo qual se institui uma lógica. Chama-se a tal separação *abstração;* desse modo, a essência da lógica consiste na abstração de todo o conteúdo da doutrina-da-ciência.

Mas desse modo as proposições da lógica seriam meramente forma, o que é impossível; pois faz parte do conceito de uma proposição em geral que ela tenha a ambos, tanto conteúdo quanto forma (§ 1). Por conseguinte, aquilo que na doutrina-da-ciência era mera forma teria de ser, na lógica, conteúdo, e este conteúdo adquiriria mais uma vez a forma universal da doutrina-da-ciência, que porém aqui seria pensado determinadamente como forma de uma proposição lógica. Esta segunda ação da liberdade, pela qual a forma[21] se torna seu próprio conteúdo[22] e retorna para si mesma, chama-se *reflexão.* Nenhuma abstração é possível sem reflexão; e nenhuma reflexão é possível sem abstração. Ambas as ações, pensadas separadas uma da outra e consideradas cada uma por si, são ações da liberdade; se, justamente nessa separação, ambas são referidas uma à outra,
68 então, sob a condição de uma, a outra é necessária; mas, para o pensamento sintético, ambas são apenas uma e a mesma ação, vista de dois lados.

Daqui se segue a relação determinada da lógica com a doutrina-da-ciência. A primeira não *funda* esta última, mas é esta que funda a primeira: a doutrina-da-ciência não pode de nenhum modo ser provada a partir da lógica, e não pode pressupor como válida nenhuma proposição lógica, nem mesmo o princípio de contradição; em contrapartida, cada proposição lógica, e a lógica inteira, tem de ser provada a partir da doutrina-da-ciência; tem de ser mostrado que as formas estabelecidas nesta última são formas efetivas de um certo conteúdo na doutrina-da-ciência. Assim a lógica toma emprestada sua validade da doutrina-da-ciência, mas a doutrina-da-ciência não toma emprestada a sua da lógica.

[21] Em geral. (Adendo marginal do autor.)
[22] Torna-se forma da forma, como seu conteúdo. (1.ª edição.)

Além disso, a doutrina-da-ciência não é *condicionada* e *determinada* pela lógica, mas a lógica o é pela doutrina-da-ciência. A doutrina-da-ciência não recebe eventualmente da lógica sua forma, mas a tem em si mesma, e a estabelece antes, para a possível abstração por liberdade. Mas, em contrapartida, a doutrina-da-ciência condiciona a validade e aplicabilidade das proposições lógicas. As formas que esta última estabelece não podem, na operação habitual do pensamento e nas ciências particulares, ser aplicadas a nenhum outro conteúdo que não aqueles que, já na doutrina-da-ciência, trazem em si — não necessariamente ao conteúdo inteiro que ali trazem em si, pois com isso não surgiria nenhuma ciência particular, mas seriam apenas repetidas partes da doutrina-da-ciência; mas necessariamente a uma parte dele, a um conteúdo compreendido em e com aquele conteúdo. Sem essa condição a ciência particular instituída mediante tal procedimento é um castelo no ar, por mais logicamente corretas que sejam as inferências feitas em seu interior.[23]

Enfim, a doutrina-da-ciência é necessariamente — não justamente como ciência 69
claramente pensada, estabelecida sistematicamente, mas como disposição natural — e a lógica é um produto artificial do espírito humano em sua liberdade. Sem a primeira, não seria possível em geral nenhum saber e nenhuma ciência; sem a última, todas as ciências só teriam podido ser instituídas mais tarde. A primeira é condição exclusiva de toda ciência; a última é uma invenção altamente benéfica, para assegurar e facilitar o progresso das ciências.

Exponho com exemplos o que acaba de ser sistematicamente deduzido: A = A é sem dúvida uma proposição logicamente correta e, na medida em que o é, sua significação é a seguinte: *se* A está posto, *então* A está posto. Surgem aqui duas questões: Está A posto? — e: em que medida e por que está A posto, *se* está posto — ou: qual é em geral a conexão entre aquele *se* e este *então?*

Suponha-se que A, na proposição acima, significa eu, e tem assim seu conteúdo determinado. Nesse caso, a proposição significaria primeiramente: eu sou eu — ou: *se* eu estou posto, *então* eu estou posto. Mas, porque o sujeito da proposição é o sujeito absoluto, o sujeito pura e simplesmente, então, neste único caso, com a forma da proposição está posto igualmente seu conteúdo interior: Eu estou posto, *porque* me pus. Eu sou *porque* sou. — Assim, a lógica diz: *Se* A é, A é; e a doutrina-da-ciência: *Porque* A (este A determinado = eu) é, A é. E com isto a questão: Está A (este A determinado) posto? — seria respondida assim: Está posto *porque* está posto. Está posto incondicionalmente, pura e simplesmente.

Suponha-se que, na proposição acima, A não signifique o eu, mas algo outro; nesse 70
caso, pode-se perceber, a partir do que vimos acima, em que condições se pode dizer: A está posto; e como se pode ter o direito à inferência: Se A está posto, então ele está posto. — A saber, a proposição A = A vale originariamente *apenas do eu;* é derivada da proposição da doutrina-da-ciência: eu sou eu; portanto, todo conteúdo a que ela é aplicável tem de estar no eu e contido sob o eu. Nenhum A, portanto, pode ser algo outro do que um *posto no eu,* e agora a proposição significaria: O que está posto no eu está posto; se A está posto no eu, então está posto (a saber, na mesma medida em que está posto: como possível, real ou necessário) e assim é incontestavelmente verdadeira, se o eu deve ser eu. — Além disso, se o eu está posto porque está posto, tudo o que está posto no eu está posto porque está posto; e basta que A seja algo posto no eu para estar posta, se estiver posto; e a segunda questão também está respondida.

[23] Assim os sistemas dogmáticos pré-kantianos, que estabeleciam um falso conceito de coisa. (Adendo marginal do autor.)

§ 7. *Como se relaciona a doutrina-da-ciência, como ciência, com seu objeto?*[24]

Toda proposição da doutrina-da-ciência tem forma e conteúdo: sabe-se algo; e *há* algo, de que se sabe isso. Mas a própria doutrina-da-ciência é ciência de algo; e não é esse próprio algo. Por conseguinte, esta seria em geral, com todas as suas proposições, forma de um certo conteúdo que está aí anteriormente a ela. Como se relaciona com esse conteúdo e o que se segue dessa relação?

O objeto da doutrina-da-ciência é, no final das contas, o sistema do saber humano. Este está aí, independentemente da ciência dele, mas é estabelecido por ela em forma sistemática. O que é então essa nova forma? Como se distingue da forma que tem de estar aí anteriormente à ciência? E como se distingue em geral a ciência de seu objeto?

Àquilo que está no espírito humano independentemente da ciência, podemos também chamar as suas ações. Estas são o *o que*, que está aí; ocorrem de um certo modo determinado; por este modo determinado uma delas se distingue das outras; e este é o *como*. Portanto, há originariamente no espírito humano, antes de nosso saber, conteúdo e forma, e ambos estão inseparavelmente vinculados; cada ação ocorre de um modo
71 determinado segundo uma lei, e essa lei determina a ação. Se todas essas ações estão em conexão entre si e submetidas a leis universais, particulares e singulares, há também, para o observador eventual, um sistema.

Mas de nenhum modo é necessário que essas ações apareçam efetivamente em nosso espírito uma após a outra, segundo a série temporal, naquela forma sistemática na qual serão derivadas, como dependentes uma da outra; que, por exemplo, aquela que abrange todas em si e dá a lei mais alta e universal apareça em primeiro lugar, e em seguida aquela que abrange menos, e assim por diante; e também não se segue disso que todas elas apareçam puras e sem mescla, de tal modo que várias delas, que poderiam perfeitamente ser distinguidas por um observador eventual, não aparecessem como uma só. Por exemplo, seja a ação mais alta da inteligência a de pôr a si mesma. Não é necessário, de modo nenhum, que esta ação, segundo o tempo, seja a primeira a chegar à consciência clara; e tampouco é necessário que ela jamais chegue pura à consciência e que a inteligência jamais seja capaz de pensar pura e simplesmente: *eu sou*, sem ao mesmo tempo pensar algo outro, que *não seja ela mesma*.

Ora, aqui se encontra a matéria inteira de uma doutrina-da-ciência possível, mas não essa ciência mesma. Para instituir esta é preciso ainda uma ação do espírito humano que não está contida entre todas aquelas ações, a saber, a de elevar à consciência seu modo-de-ação em geral. Como esta não deve estar contida entre aquelas ações, que são todas necessárias e que são todas as necessárias, tem de ser uma ação da liberdade. — A doutrina-da-ciência surge, portanto, na medida em que deve ser uma ciência sistemática, exatamente como todas as ciências possíveis, na medida em que devem ser sistemáticas, por uma determinação da liberdade; a liberdade, aqui, é determinada em parti-
72 cular a elevar à consciência o modo-de-ação da inteligência em geral; e a doutrina-da-ciência só se distingue das outras ciências pelo fato de que o próprio objeto destas últimas é uma ação livre, mas o objeto da primeira são ações necessárias.

Por essa ação livre, então, algo que já é em si forma, a ação necessária da inteligência, é acolhido como conteúdo em uma nova forma, a forma do saber ou da consciência, e por isso aquela ação é uma ação de reflexão. Aquelas ações necessárias são separa-

[24] É de notar que até agora foi feita total abstração dessa questão e que, portanto, tudo o que precede deve ser modificado a partir de sua resposta. (Anotação marginal do autor.)

das da série na qual, eventualmente, podem aparecer em si, e estabelecidas puras de toda mescla; por conseguinte, aquela ação é também uma ação de abstração. É impossível refletir sem ter abstraído.

A forma da consciência, em que o modo-de-ação necessário da inteligência em geral deve ser acolhido, faz parte sem dúvida, ela própria, de seus modos-de-ação necessários; seu modo-de-ação será sem dúvida acolhido nela, exatamente como tudo o que é acolhido nela; não haveria, portanto, em si, nenhuma dificuldade para responder à questão: De onde viria essa forma, em vista de uma possível doutrina-da-ciência? Mas, ao se dar conta da questão sobre a forma, a dificuldade inteira recai na questão da matéria. — Se o modo-de-ação necessário da inteligência em si deve ser acolhido na forma da consciência, então ele já deveria ser conhecido como tal, já deveria, portanto, estar acolhido nessa forma; e estaríamos fechados em um círculo.

Esse modo-de-ação em geral deve, segundo o que precede, ser separado por uma abstração reflexionante de tudo o que *não* é ele mesmo. Essa abstração ocorre por liberdade, e, nela, o Juízo filosofante não é de nenhum modo guiado por uma coação cega. A dificuldade inteira está, pois, contida na questão: segundo que regras procede a liberdade naquela separação? Como sabe o filósofo *o que* deve acolher como maneira-de-ação 73
necessária da inteligência e o que deve deixar de lado como contingente?

Ora, isso ele absolutamente não pode saber, a não ser que já tenha elevado à consciência aquilo que somente agora deve elevar à consciência, o que se contradiz. Portanto, não há nenhuma regra para essa operação, nem pode haver. O espírito humano faz toda sorte de tentativas; tateando cegamente chega até o alvorecer, e só depois passa para o dia claro. No princípio, é guiado por sentimentos obscuros[25] (cuja origem e efetividade cabe à doutrina-da-ciência demonstrar); e até agora não teríamos nenhum conceito claro e seríamos sempre o torrão de terra que se extraviou do chão, se não tivéssemos principiado a sentir obscuramente aquilo que só mais tarde viemos a conhecer com clareza. — Isto é confirmado também pela história da filosofia; e agora acabamos de fornecer a razão precisa pela qual aquilo, que entretanto está patente em todo o espírito humano e que cada um pode pegar com as mãos, desde que lhe seja claramente apresentado, só depois de uma multiplicidade de erros chegou à consciência de alguns poucos. Todos os filósofos partiram em direção ao alvo que acabamos de estabelecer, todos quiseram sepa- 74
rar, por reflexão, o modo-de-ação necessário da inteligência, de suas condições contingentes; todos efetivamente, apenas com maior ou menor pureza, com maior ou menor completeza, o separaram; mas, no conjunto, o Juízo filosofante sempre avançou cada vez mais e chegou cada vez mais perto de seu alvo.

Mas aquela reflexão — não na medida em que é em geral empreendida ou não, pois nessa medida é livre, mas na medida em que é empreendida *segundo leis:* na medida em que, sob a condição de ocorrer em geral, ocorre de modo determinado — também faz

[25] Com isso fica claro que o filósofo tem de ser dotado do sentimento obscuro do que é correto, ou de gênio, em grau não menor do que porventura o poeta ou o artista; só que de outro modo. Este último precisa do senso *da beleza*, aquele do *da verdade;* e tal senso certamente existe. (Nota da 1ª edição.)

— Um escritor filosófico, de resto respeitável, exaltou-se um pouco — não vejo bem como nem por quê — com a inocente afirmação da nota acima. "Pode-se bem deixar a vazia palavra *gênio* para saltimbancos, cozinheiros franceses — belos espíritos, artistas e assim por diante; e, de preferência, para as ciências sólidas, estabelecer uma teoria da invenção." — Certamente deveríamos fazê-lo; e isso com toda segurança ocorrerá, tão logo a ciência em geral tiver progredido até a possibilidade de tal invenção. Mas em que medida a afirmação acima está em contradição com tal projeto? — E como essa teoria da invenção seria por sua vez inventada? Acaso através de uma teoria da invenção da teoria da invenção? E esta última? (Nota da 2.ª edição.)

parte das maneiras-de-ação necessárias da inteligência. Portanto, suas leis também devem aparecer no sistema dessas maneiras-de-ação em geral e, depois de perfazer a ciência, pode-se certamente saber se foram cumpridas ou não. Poder-se-ia, portanto, acreditar que, pelo menos posteriormente, seria possível uma prova evidente da correção de nosso sistema científico como tal.

Mas as leis da reflexão que encontramos na marcha da ciência como as únicas possíveis, mediante as quais uma doutrina-da-ciência poderia ser instituída — mesmo que concordem com aquelas que pressupusemos hipoteticamente como regras de nosso procedimento —, são entretanto elas próprias o resultado de sua aplicação anterior; e assim se revela, aqui, um novo círculo: Pressupusemos certas regras de reflexão e encontramos agora no decorrer da ciência as mesmas regras como as únicas possíveis; portanto, nossa pressuposição estava certa e nossa ciência é correta segundo a forma. Se tivéssemos pressuposto outras, também na ciência teríamos, sem dúvida, encontrado outras como as únicas corretas. Pergunta-se apenas se teriam ou não concordado com as pressupostas; se não concordassem com elas, seria então seguro que ou as pressupostas ou as encontradas ou, mais verossimilmente, ambas seriam falsas. Portanto, não podemos, na
75 prova posterior, inferir em círculo da maneira viciosa que foi indicada; mas inferimos, da *concordância* do pressuposto com o encontrado, a correção do sistema. Esta, porém, é apenas uma prova negativa, que funda uma mera verossimilhança. Se as reflexões pressupostas e as encontradas *não* concordam, então o sistema é seguramente falso. Mas, se concordam, ele *pode* ser correto. Mas não tem *necessariamente* de ser correto; é certo que, se no saber humano há apenas um sistema, uma tal concordância só pode encontrar-se de *um* único modo, se a *inferência for correta;* entretanto, continua a ser sempre possível o caso de a concordância ter sido produzida por acaso, por duas ou mais *inferências incorretas*, causadoras de concordância. — É como se eu verificasse uma divisão pela multiplicação. Se não obtenho a grandeza desejada como produto, mas uma outra qualquer, então seguramente calculei errado em algum lugar; se a obtenho, é verossímil que tenha calculado corretamente, mas também meramente verossímil; pois poderia ter cometido na divisão e na multiplicação o mesmo erro, por exemplo, ter dito em ambas: $5 \times 9 = 36$; e, assim, a concordância não provaria nada. — Assim a doutrina-da-ciência: ela não é meramente a regra, mas é, ao mesmo tempo, o cálculo. Quem duvida da correção de nosso produto, não duvida justamente da lei eternamente válida, segundo a qual se tem de pôr um dos fatores tantas vezes quantas unidades tem o outro; provavelmente ele traz essa lei em seu coração, tanto quanto nós, e duvida apenas de que a tenhamos efetivamente observado.

Por isso, mesmo quando se chega à suprema unidade do sistema, que é a condição negativa de sua correção, resta sempre algo que nunca pode ser rigorosamente demonstrado, mas apenas admitido como verossímil: a saber, que essa própria unidade não é oriunda do acaso, por inferência incorreta. Pode-se aplicar vários meios para aumentar essa verossimilhança; pode-se recapitular várias vezes a série das proposições, se estas
76 não estão mais presentes em nossa memória; pode-se tomar o caminho inverso e voltar dos resultados ao princípio; pode-se refletir de novo sobre sua própria reflexão, e assim por diante: a verossimilhança torna-se cada vez maior, mas nunca se torna certeza o que era mera verossimilhança. Quanto a isto, basta que se tenha consciência de ter pesqui-

sado lealmente[26] e de não ter posto já diante de si os resultados que se queria encontrar, para poder contentar-se com essa verossimilhança e para ter o direito de exigir daquele que põe em dúvida a segurança de nosso sistema *que nos demonstre os erros de nossas inferências;* mas nunca se pode ter pretensão à infalibilidade. — O sistema do espírito humano, cuja exposição a doutrina-da-ciência deve ser, é absolutamente certo e infalível; tudo aquilo que estiver fundado nele é pura e simplesmente verdadeiro; ele não erra nunca, e tudo aquilo que jamais foi ou será necessário em uma alma humana é verdadeiro. Se *os homens* erraram, o erro não estava no necessário, mas foi feito pelo Juízo 77
reflexionante em sua liberdade, quando este confundiu uma lei com outra. Se nossa doutrina-da-ciência é uma exposição acertada desse sistema, então ela é pura e simplesmente certa e infalível, como ele; mas a questão é justamente: se e em que medida nossa exposição é acertada;[27] e sobre isto nunca poderemos fornecer uma prova rigorosa, mas apenas uma prova fundada em uma verossimilhança. Ela só tem verdade sob a condição e na medida em que for acertada. Não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiógrafos; decerto não cronistas, mas historiadores pragmáticos.

Acresce ainda a circunstância de que um sistema pode efetivamente ser correto em seu todo, sem que suas partes singulares tenham plena evidência. Pode ter havido, aqui 78

[26] O filósofo precisa, não só do senso da verdade, mas também do amor à verdade. Não digo aqui que ele não deva, utilizando sofismas, de que ele próprio tem perfeita consciência, mas que acredita que nenhum de seus contemporâneos descobrirá, procurar afirmar os resultados já pressupostos; nesse caso, ele próprio sabe que não ama a verdade. Quanto a isto, porém, cada um é seu próprio juiz, e nenhum homem tem o direito de acusar outro homem dessa deslealdade, enquanto os indícios não forem muito patentes. Mas ele tem também de pôr-se em guarda contra os sofismas involuntários, aos quais nenhum pesquisador está mais sujeito do que o investigador do espírito humano: não deve apenas sentir obscuramente, mas elevar à clara consciência e tomar como máxima suprema que procura apenas a verdade, seja como for que esta se apresente; e que mesmo a verdade de que não há, em parte alguma, uma verdade, deveria ser lhe bem vinda, desde que fosse verdade. Nenhuma proposição, por mais árida e por mais sutil que pareça, deve ser-lhe indiferente — todas têm de ser para ele igualmente sagradas, pois todas elas fazem parte do sistema único da verdade e cada uma delas sustenta todas as outras. Não deve perguntar: O que se seguirá disto? — mas continuar a seguir seu reto caminho, sejam quais forem as decorrências de seu pensamento. Não deve temer nenhuma fadiga e, contudo, manter-se sempre disposto a desistir dos trabalhos mais fatigantes e profundos, tão logo lhe seja mostrada sua falta de fundamento, ou ele mesmo a descubra. E se também estivesse enganado, o que isso teria de mais? Que mais lhe aconteceria do que partilhar do destino comum de todos os pensadores até agora? (N. do A.)

[27] Opuseram a modéstia desta afirmação à posterior grande . . . imodéstia do autor. Por certo, era impossível a este prever com que tipo de objeções e com que exposição dessas objeções teria de se haver, e estava longe de conhecer a maioria dos escritores filosóficos tão bem quanto os conhece desde então. Do contrário, não teria deixado de anunciar previamente seu comportamento também quanto aos casos que efetivamente ocorreram. Entretanto, a afirmação acima não tem nada que estivesse em contradição com sua conduta posterior. Fala, acima, de reparos contra suas *inferências;* mas, por enquanto, os adversários ainda não chegaram a tanto; disputam ainda sobre o princípio, isto é, sobre a perspectiva inteira da filosofia apresentada pelo autor; e sobre isto não há lugar, segundo sua convicção mais íntima de então e de agora, para nenhuma controvérsia, desde que se saiba do que se trata; e com tal oposição ele de fato não contou. Fala de reparos que tenham pelo menos a aparência de serem bem fundados, a aparência de *provarem* e *demonstrarem* efetivamente algo; e, da parte daqueles, aos quais sua pretensa imodéstia deve ter chocado, não lhe apareceram tais reparos. — Aqui está a explicação cuja necessidade o autor, naquela ocasião, não podia prever. Uma tagarelice, cujos autores não adquiriram os conhecimentos prévios necessários e não fizeram os exercícios prévios necessários, em que se nota desde logo que não sabem do que se trata, que é apresentada em um tom ululante e escumante e que, já que é impossível que tenha sido suscitada por convicção ou por entusiasmo pelo progresso da ciência, só pode ter sido suscitada por outros móveis menos dignos (inveja, rancor, sede de notoriedade, sede de honorários, e outros que tais) — uma tal tagarelice não merece a menor indulgência, e a réplica a ela não faz parte das regras da controvérsia *científica*. Por que esses exegetas, a partir destas e de outras afirmações semelhantes, não chegam, de preferência, a *esta* conclusão — a única que é cabível: que esse tom, que lhes desagrada tanto, foi gerado exclusivamente pelo deles? (Nota da 2.ª edição.)

e ali, inferências incorretas, podem ter sido saltadas proposições intermediárias, podem ter sido estabelecidas sem prova ou incorretamente provadas proposições demonstráveis, e, contudo, serem corretos os resultados mais importantes. Isso parece impossível; parece que o desvio de um fio de cabelo da linha reta tem necessariamente de conduzir a um desvio crescente ao infinito. E assim seria certamente, se o homem tivesse de instituir pelo pensamento claro tudo o que sabe; e não imperasse nele, pelo contrário, sem sua consciência, a disposição fundamental da razão, e esta não o reconduzisse, por novos extravios da trilha reta do raciocínio *formaliter* e logicamente correto, ao único resultado *materialiter* correto, ao qual jamais teria podido retornar pela inferência correta a partir das proposições intermediárias incorretas; e se, muitas vezes, causando um novo extravio da trilha reta do raciocínio, o sentimento não corrigisse o antigo extravio e não o levasse de volta ao ponto, ao qual, pela inferência correta, ele jamais teria retornado.

Desse modo, mesmo se fosse estabelecida uma doutrina-da-ciência universalmente válida, o Juízo filosofante teria sempre, mesmo nesse campo, de trabalhar em seu constante aperfeiçoamento — teria sempre lacunas para preencher, provas para aguçar, determinações para determinar ainda mais rigorosamente.

Tenho ainda duas observações a acrescentar:

79 A doutrina-da-ciência pressupõe as regras da reflexão e da abstração como conhecidas e válidas; tem necessariamente de fazê-lo e não tem de envergonhar-se disso ou fazer disso um segredo e ocultá-lo. Pode exprimir-se e fazer inferências exatamente como toda outra ciência; pode pressupor todas as regras lógicas e aplicar todos os conceitos de que precisa. Mas faz essas pressuposições meramente para tornar-se inteligível; portanto, sem tirar disso a menor conseqüência. Tem de demonstrar tudo o que é demonstrável — exceto aquele princípio primeiro e supremo, todas as pressuposições têm de ser derivadas. Assim, por exemplo, nem o princípio lógico de oposição (de contradição, que funda toda análise) nem o da razão (nada está oposto se não for igual em um terceiro e nada é igual se não for oposto em um terceiro, que funda toda síntese) são derivados do princípio absolutamente primeiro, mas o são dos dois princípios que repousam sobre aquele. Aliás, estes dois últimos são também princípios, mas não absolutos; só algo neles é absoluto. Por isso essas proposições, assim como os princípios lógicos que repousam sobre elas, têm de ser, por certo, não provadas, mas derivadas. — Vou ser ainda mais claro. — Aquilo que a doutrina-da-ciência estabelece é uma proposição pensada e posta em palavras; aquilo que, no espírito humano, corresponde a essa proposição é uma ação qualquer dele, que em si não teria necessariamente de ser *pensada*. Para esta ação nao se pode pressupor nada a não ser aquilo sem o qual ela seria impossível como *ação;* e isto não é pressuposto tacitamente, mas é ocupação da doutrina-da-ciência estabelecê-lo clara e determinadamente, e *como* aquilo sem o qual a ação seria impossível. Seja, por exemplo, a ação D a quarta na série; nesse caso, a ação C tem de precedê-la e ser demonstrada como condição exclusiva de sua possibilidade (da possibilidade da ação C); e esta tem, por sua vez, de ser precedida pela ação B. Mas a ação A é pura e simplesmente possível, é inteiramente incondicionada; por conseguinte, nada pode nem
80 deve ser pressuposto dela. — O *pensamento* da ação A, porém, é uma ação inteiramente outra, que pressupõe muito mais. Suponha-se que esse pensamento seja, na série das ações a serem estabelecidas, D; é claro que, em vista dele, A B C têm de ser pressupostos e aliás, como esse pensamento deve ser a primeira operação da doutrina-da-ciência, pressupostos tacitamente. Só na proposição D são demonstradas as pressuposições da primeira; mas, nessa ocasião, já está pressuposto muito mais. Por isso, a forma da ciência toma sempre a dianteira de sua matéria; e esta é a razão pela qual, como foi indicado acima,

como tal só tem verossimilhança. O exposto e a exposição estão em duas séries diferentes. No primeiro, nada indemonstrado é pressuposto; para a possibilidade da segunda tem necessariamente de ser pressuposto algo que só mais tarde se deixa demonstrar.

A reflexão que reina na doutrina-da-ciência inteira, na medida em que esta é ciência, é *um representar;* mas disso absolutamente não decorre que tudo *sobre o qual* se reflete seja também apenas um representar. Na doutrina-da-ciência o eu é *representado;* mas disso não decorre que ele seja representado meramente *como* representativo; pode perfeitamente ocorrer que se encontrem nele outras determinações. O eu como *sujeito* filosofante é incontestavelmente apenas representativo; o eu como *objeto* do filosofar poderia perfeitamente ser ainda algo mais. O representar é a ação mais alta e absolutamente primeira do filósofo como tal; a ação absolutamente primeira do espírito humano poderia perfeitamente ser outra. Que será assim, já é verossímil, antes de toda experiência, porque a representação se deixa esgotar completamente e seu procedimento é cabalmente necessário; por conseguinte, deve ter um fundamento último de sua necessidade, que como fundamento último não pode ter um fundamento mais elevado. Sob essa pressuposição, uma ciência que seja construída sobre o conceito da representação poderia, por certo, ser uma propedêutica extremamente útil para a ciência, mas não poderia ser a própria doutrina-da-ciência. — Mas pelo menos isto se segue seguramente da indicação acima: que a totalidade dos modos-de-ação da inteligência que a doutrina-da-ciência deve esgotar só chegam à consciência na forma da representação — só na medida em que, e tais como são representados.[28]

[28] Aqui seguia, na 1.ª edição, como "Terceiro capítulo", a "Divisão hipotética da doutrina-da-ciência", que, tornada supérflua pelo próprio sistema publicado nesse ínterim, já havia sido suprimida na 2.ª edição. (Nota de Immanuel Hermann.)

A DOUTRINA-DA-CIÊNCIA DE 1794*

Tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho

* Esta obra foi publicada originalmente em 1794 (1.ª e 2.ª partes) e 1795 (3.ª parte), com o título: *Fundação de Toda a Doutrina-da-Ciência (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre)* e o subtítulo: *Como Manual para seus Ouvintes.* Os comentadores costumam referir-se a ela usando a expressão: "a *Grundlage*". (N. do T.)

Considerado a obra chave de Fichte e de todo o idealismo alemão, o livro que ora se publica, pela primeira vez em português, tem sido classificado como um dos mais densos e difíceis de toda a filosofia ocidental. Algumas indicações para facilitar sua leitura são fornecidas pelo Tradutor, no ensaio: *O Espírito e a Letra — A Crítica da Imaginação Pura em Fichte* (Ed. Ática, S. Paulo, 1975), em particular em seu Capítulo IV: "Um Livro pelo Avesso". (N. do E.)

Nota Introdutória À Segunda Edição[1]

Durante a elaboração de uma nova exposição da doutrina-da-ciência, o criador dessa ciência verificou claramente, mais uma vez, que nenhuma nova exposição pode por enquanto tornar totalmente supérflua e prescindível esta primeira. A maioria do público filosofante ainda não parece tão preparada para a nova perspectiva que não lhe fosse útil encontrar o mesmo conteúdo em duas formas muito diversas e reconhecê-lo como o mesmo; além disso, é mantido na presente exposição um andamento ao qual será sempre muito bom remeter o método a ser observado na nova exposição, calculado mais para a facilidade de compreensão até a futura aparição de uma exposição rigorosamente científica; enfim, nela vários pontos capitais são apresentados com uma minúcia e uma clareza que o autor não tem nenhuma esperança de um dia ultrapassar. Na nova exposição ele terá de referir-se a vários trechos desse gênero.[2]

Por essas razões tratamos de uma nova impressão inalterada desta primeira exposição, que se esgotara.

A nova exposição aparecerá no ano vindouro.

Berlim, no mês de agosto de 1801.

Fichte.

[1] Esta nota consta apenas na 2.ª edição inalterada (B), de 1802, publicada pela editora J. G. Cotta. (N. do T.)

[2] Essa nova exposição não foi publicada. Dela existe apenas a parte que Fichte publicou em 1797 no *Philosophisches Journal*, volumes V, VI e VII, sob o título *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (Ensaio de uma Nova Exposição da Doutrina-da-Ciência)*, compreendendo os textos conhecidos como *Primeira e Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência* e um primeiro capítulo, publicado em português sob o título *O Princípio da Doutrina-da-Ciência* (coleção "Pensadores", Ed. Abril Cultural, 1973). É improvável que aqui Fichte tenha em mente a doutrina-da-ciência de 1801, publicada postumamente nas Obras Completas, volume II, pois esse texto não contém referências à exposição de 1794. Conhece-se o que seria uma doutrina-da-ciência de 1797 ou 1798 através do manuscrito, de autor ignorado, *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Prof. Fichte* (*A Doutrina-da-Ciência Segundo as Preleções do Prof. Fichte*, presumivelmente o caderno de notas de um aluno), contido no volume II (único existente, editado por Hans Jacob em 1937) dos *Nachgelassene Schriften* de Fichte. Ali, Fichte explica o método a ser utilizado no novo livro, de compreensão mais fácil, em relação à doutrina-da-ciência de 1794, que "parte dos termos extremos para encontrar o ponto médio, o pensamento sintético", da seguinte maneira: "partíamos do estado-de-ação *(Tathandlung)* e chegávamos ao estado-de-coisa *(Tatsache)* — no [presente] livro é o método inverso" (p. 529). (N. do T.)

Nota Introdutória À Primeira Edição[3]

Eu não teria nada a dizer ao público diante deste livro, que não lhe era propriamente destinado,[4] se ele, ainda inacabado, não tivesse sido revelado da maneira mais indiscreta a uma parte desse público. Sobre coisas desse gênero por ora apenas isso!

Eu acreditava, e acredito ainda, ter descoberto o caminho pelo qual a filosofia deve elevar-se ao estatuto de ciência evidente. Anunciei-o modestamente,[5] expus como teria trabalhado segundo essa idéia, como deveria trabalhar segundo ela agora, depois que minha situação se alterou,[6] e comecei a pôr o plano em obra. Era natural. Era igualmente natural que outros conhecedores e elaboradores da ciência investigassem, examinassem, julgassem minha idéia e que, quer tivessem razões internas ou externas para não se agradar do caminho ao qual eu queria conduzir a ciência, procurassem refutar-me. Mas de que poderia servir rejeitar o que eu afirmava sem qualquer exame, dar-se quando muito trabalho de distorcê-lo, aproveitar cada oportunidade para ofendê-lo e difamá-lo da maneira mais apaixonada, é o que não posso compreender. O que pode ter tirado tão inteiramente esses críticos de sua compostura? Deveria eu falar de papagaice e superficialidade com respeito, se de modo algum as respeito? O que deveria ter-me obrigado a isso? — Especialmente quando eu tinha mais o que fazer, e diante de mim qualquer inepto teria podido seguir tranquilamente seu caminho, se não me obrigasse a desmascarar sua inépcia para abrir espaço para mim.

Ou tem vossa conduta hostil ainda outra razão? — Para pessoas honradas seja 87
dito o que segue, que só para elas tem sentido. — O que quer que seja minha doutrina, se filosofia genuína ou exaltação e insensatez, isso em nada afeta a minha pessoa, se pesquisei honestamente. Pela fortuna de ter descoberto a primeira eu acreditaria meu valor pessoal tão pouco elevado quanto, pelo infortúnio de ter construído novos erros sobre os erros de todos os tempos, o acreditaria diminuído. Simplesmente não penso

[3] Título da edição B. Na 2.ª edição corrigida (C), de 1802, reaparece o título: PREFÁCIO — acompanhado da seguinte nota: "Este prefácio, na primeira edição, apareceu com a *segunda remessa* ou a *terceira parte da fundação da doutrina-da-ciência*, a qual foi impressa um pouco mais tarde e publicada juntamente com o *Compêndio do que é Peculiar à Doutrina-da-Ciência*". O primeiro parágrafo dá a entender que essa publicação parcelada contrariou Fichte, favorecendo uma deformação de seu pensamento. (N. do T.)

[4] No próprio título do livro Fichte faz questão de indicar que se trata de um *manual para seus ouvintes* e, na "Advertência" que acompanha a *Primeira Introdução* de 1797, observa: "Determinado por minha função acadêmica, escrevi antes de tudo para meus ouvintes, aos quais estava em meu poder explicar-me oralmente até ser entendido". (N. do T.)

[5] No escrito: *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência, ou da Assim Chamada Filosofia.* (N. do A.) Segue-se a indicação da editora (*Industrie-Comptoir*, 1794) e, na edição C, uma referência à *segunda edição corrigida e aumentada* (Iena e Leipzig, Glabler, 1798). (N. do T.)

[6] Referência à sua nomeação para a Universidade de Iena, onde, por influência de Goethe, foi convidado para ocupar a cadeira de filosofia que vagou com a partida de Reinhold. Recusado o prazo, que solicitou para assumir o cargo, de alguns meses, no máximo um ano, com a finalidade de *terminar a edificação do sistema cujos princípios permitiriam, a seu ver, elevar a filosofia ao estatuto de ciência evidente*, suas atividades acadêmicas começaram na Páscoa de 1794. (N. do T.)

em minha pessoa: mas pela verdade sou inflamado, e o que tenho por verdadeiro, di-lo-ei sempre com toda energia e toda decisão de que sou capaz.

No presente livro, acrescentando-se o escrito: *Compêndio do que É Peculiar à Doutrina-da-Ciência no que Diz Respeito à Faculdade Teórica,* acredito ter levado meu sistema até o ponto em que qualquer pessoa versada nesses assuntos pode ter uma visão de conjunto, tanto do fundamento e da envergadura do mesmo, quanto da maneira como se deve continuar a construir sobre esse fundamento. Minha situação não me permite fazer uma promessa precisa, sobre *quando* e *como* levarei avante sua elaboração.

Eu mesmo qualifico esta exposição de altamente incompleta e lacunosa, em parte, porque teve de aparecer em fascículos separados, à medida que eu precisava deles para minhas preleções, e se destinava a meus ouvintes, que eu podia auxiliar pela explanação oral; em parte, porque procurei evitar tanto quanto possível uma terminologia fixa — que é o meio mais cômodo para os que lêem ao pé da letra[7] despojarem todo sistema de seu espírito e transmudarem-no em uma carcaça seca. A essa máxima permanecerei fiel também nas futuras elaborações do sistema, até sua exposição final e acabada. Por enquanto não quero ainda encerrar a construção, gostaria apenas de dar ao público a ocasião de orçar comigo o edifício futuro. Antes de determinar com rigor uma única proposição, será preciso explicá-la a partir do contexto e obter uma visão global de
88 todo; método que pressupõe a boa vontade de fazer justiça ao sistema, não o propósito de encontrar nele apenas erros.

Ouvi muitas queixas sobre a obscuridade e ininteligibilidade da parte deste livro até agora conhecida publicamente, assim como do escrito: *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência.*[8]

Se as queixas referentes a esse último escrito dirigem-se em particular ao seu § 8, então pode ser que eu não tenha tido razão em transmitir os princípios do sistema, que são determinados por mim através do sistema inteiro, sem o sistema; e em ter contado com a paciência dos leitores e críticos por ter deixado tudo tão indeterminado quanto o deixei. Se se dirigem ao escrito inteiro, então reconheço de antemão que no campo da especulação nunca poderei escrever algo inteligível àqueles a quem ele foi ininteligível. Se aquele escrito é o limite de seu entender, então é o limite de minha inteligibilidade; nossos espíritos estão apartados um do outro por esse limite, e eu lhes solicito não esperdiçarem o tempo com a leitura de meus escritos. — Tenha esse desentender a razão que se queira, há na própria doutrina-da-ciência uma razão pela qual ela deve continuar sempre ininteligível para certos leitores: ela pressupõe a faculdade da liberdade da intuição interna. Além disso, todo escritor filosófico exige com razão que o leitor acompanhe os fios do raciocínio e não tenha esquecido nada do que precedeu quando estiver no que segue. Algo que sob essas condições não pudesse ser entendido e não devesse necessariamente ser corretamente entendido nesses escritos — é-me pelo menos desconhecido; e acredito, com certeza, que o próprio autor de um livro tem voz na resposta a essa questão. O que foi pensado com completa clareza é inteligível; e estou consciente de ter pensado tudo com completa clareza, de tal modo que elevaria cada afirmação ao grau de clareza que se quisesse, se me fossem dados tempo e espaço suficientes.

[7] A palavra empregada é *Buchstabler:* os "letristas", incluídos sempre entre os inimigos principais da doutrina-da-ciência. Essa desconfiança pela *letra* e o apego ao ensino oral — todas as exposições conhecidas da doutrina-da-ciência, sem exceção, são constituídas por cursos pronunciados pelo filósofo — fazem de Fichte presa fácil da moderna acusação de "logocentrismo". Mas a distinção entre o *espírito* e a *letra* é uma questão vital do pensamento fichtiano, cuja complexidade não se deixa reduzir tão facilmente. (N. do T.)

[8] Publicado *in* Fichte-Schelling, *Escritos Filosóficos.* Ed. Abril Cultural, S. Paulo, 1973. (N. do T.)

Em particular tenho por necessário lembrar que não quis dizer tudo, mas deixar também a meu leitor algo para pensar. Há vários mal-entendidos que seguramente prevejo e que com um par de palavras teria podido remediar. Mesmo esse par de palavras não disse, porque gostaria de favorecer o pensamento próprio. A doutrina-da-ciência não se deve em geral *impor*, mas sim, ser uma *carência*, como o foi para seu autor. 89

Aos futuros críticos deste escrito solicito atentarem ao todo e considerarem cada pensamento singular do ponto de vista do todo. O resenhista de Halle extremou a suposição de que eu tenha querido meramente fazer um gracejo; os outros críticos do escrito *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência* parecem também ter acreditado nisso; passam com tanta ligeireza por sobre o assunto, e tão divertidas são suas observações, que é como se tivessem de revidar gracejo com gracejo.

Em conseqüência da experiência de ter, nas três vezes em que revi este sistema, encontrado meus pensamentos sobre certas proposições cada vez mais modificados de outro modo, posso esperar que no prosseguimento da meditação eles se alterarão e se formarão cada vez mais. Eu mesmo trabalharei o mais cuidadosamente nisso, e toda observação utilizável de outros ser-me-á benvinda. — Além disso, por mais intimamente convicto que eu esteja de que os princípios sobre os quais repousa este sistema inteiro são inexpugnáveis e por mais energicamente que tenha aqui e ali externado com meu pleno direito essa convicção, haveria contudo a possibilidade, sem dúvida para mim até agora impensável, de que esses princípios fossem expugnados. Também isso ser-me-ia benvindo, porque com isso a verdade ganharia. Só peço que se apliquem a eles e tentem expugná-los.

O que seja propriamente meu sistema e em que classe se possa incluí-lo, se genuíno criticismo levado a cabo, como eu acredito, ou como se queira denominá-lo, não vem ao caso. Não duvida de que lhe acharão múltiplos nomes e o culparão de várias heresias que vão uma exatamente contra a corrente da outra. Isso se pode fazer; só peço que não me censurem com velhas refutações, mas refutem-me por si mesmos. 90

Iena, Missa da Páscoa, 1795.

Primeira Parte

91

PRINCÍPIOS DE TODA A DOUTRINA-DA-CIÊNCIA

§ 1 — Primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado

Temos de *procurar* o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. Esse princípio, se deve ser absolutamente primeiro, não se deixa *provar* nem *determinar*.

Ele deve exprimir aquele *estado-de-ação (Tathandlung)*,[9] que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível.[10] Na exposição desse estado-de-ação é menos de se recear que *não* seja pensado o que deve ser pensado — disso já cuidou a natureza de nosso espírito — do que, que seja pensado o que não deve ser pensado. Isso torna necessária uma *reflexão* sobre aquilo que se poderia a princípio tomar por ele e uma *abstração* de tudo o que não lhe pertence efetivamente.

Mesmo mediante essa reflexão abstraente, não pode tornar-se fato *(Tatsache)* da consciência o que em si não o é; mas através dela é reconhecido que se deve necessaria- 92
mente *pensar* aquele estado-de-ação, como fundação de toda consciência.

As leis (as da lógica geral)[11] segundo as quais é pura e simplesmente necessário pensar esse estado-de-ação como fundação do saber humano, ou — o que é o mesmo — as regras segundo as quais esta reflexão é instituída, não foram ainda demonstradas como válidas mas são pressupostas tacitamente, como conhecidas e estipuladas. Só bem mais abaixo essas leis são derivadas do princípio cujo estabelecimento só é correto sob a condição da correção delas. Isso é um círculo; mas é um círculo inevitável (cf. *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*, § 7). Sendo ele pois inevitável, e livremente admitido, é permitido então, mesmo no estabelecimento do princípio supremo, recorrer a todas as leis da lógica geral.

[9] A palavra *Tathandlung* é exclusividade de Fichte; não consta dos dicionários. É um termo forjado por analogia, provavelmente por ele mesmo, como oposto a *Tatsache* (estado-de-coisa; fato), que por sua vez é a tradução literal do latim *res facti*. Aparece pela primeira vez neste texto de 1792, em que fica claro seu sentido: "Certamente temos de ter um princípio real, e não meramente formal; mas tal proposição não tem necessariamente de exprimir um estado de-COISA (TatSACHE); pode também exprimir um estado-de-AÇÃO (TatHANDLUNG). "Mais tarde Fichte faz a experiência de expor a doutrina-da-ciência a partir dos fatos *(tatsachen)* da consciência, e explica essa oposição entre a *Tatsache* e a *Tathandlung* como equivalente a sua distinção fundamental entre o *fático* e o *genético*. A tradução escolhida leva em conta essas conotações e recorre aos hífens, como em outros casos e no próprio título "doutrina-da-ciência", para indicar que se trata de palavras alemãs compostas. (N. do T.)

[10] Foi o que não perceberam todos aqueles que aqui observam ou, que o que primeiro princípio enuncia *não aparece* entre os fatos da consciência ou, que esse princípio os contradiz. (Nota da edição C.)

[11] O acréscimo "as da lógica geral" consta somente na edição C. (N. do T.)

Devemos, no caminho da reflexão a ser instituída, partir de uma proposição qualquer, que cada um de nós aceite sem contestação. Poderia até haver várias dessas proposições. A reflexão é livre e não importa de que ponto ela parte. Escolheremos aquela a partir da qual o caminho para nosso alvo é o mais curto.

Assim que é admitida essa proposição, é preciso que ao mesmo tempo esteja admitido como estado-de-ação, aquilo que queremos colocar no fundamento da doutrina-da-ciência inteira: e deve resultar da reflexão *que* ele seja admitido como tal, *ao mesmo tempo que essa proposição.* É estabelecido um fato qualquer da consciência empírica e dele é separada uma determinação empírica após outra, até que reste, puro, aquilo que simplesmente não se pode deixar de pensar e do qual nada mais pode ser separado.

1) A proposição: *A é A* (tanto quanto A = A, pois essa é a significação da cópula
93 lógica) é aceita por todos e aliás, sem a mínima hesitação; é reconhecida como plenamente certa e estipulada.

Se porém alguém exigisse uma prova dela, ninguém se aplicaria a uma tal prova, e sim afirmaria que essa proposição é certa, *pura e simplesmente,* isto é, *sem nenhum outro fundamento;* e ao fazê-lo, sem dúvida com o assentimento geral, está conferindo a si a faculdade de *pôr algo pura e simplesmente.*

2) Põe-se, pela afirmação de que a proposição acima é certa em si,

não que A *seja.* A proposição *A é A* não é, de modo nenhum, equivalente a *A é* ou *há um A.* (*Ser,* posto sem predicado, exprime algo inteiramente outro do que Ser com um predicado; sobre isto, ver mais abaixo.)[12] Suponha-se que A signifique o espaço incluído por duas linhas retas; mesmo assim aquela proposição permanece sempre correta, não obstante o fato de que a proposição *A é* seria manifestamente falsa. Mas,

põe-se: *se* A é, *então* A é. Por conseguinte, a questão não é, de modo nenhum, *se* A é, ou não. Não é questão do *conteúdo* da proposição, mas meramente de sua *forma;* não daquilo *de que* se sabe algo, mas daquilo *que* se sabe de um objeto qualquer, seja ele qual for.

Por conseguinte, pela afirmação de que a proposição acima é pura e simplesmente certa, é fixado *isto:* que entre aquele *se* e este *então* há uma conexão necessária; e a *conexão necessária entre ambos* é o que é posto *pura e simplesmente* e *sem nenhum fundamento.* Por enquanto denominarei essa conexão necessária — X.

3) Quanto ao próprio A, porém, *se* ele é, ou não, nada está posto ainda por essa afirmação. Surge, pois, a pergunta: sob que condição, então, A é?

a. X pelo menos está posto *no* eu, e *pelo* eu — pois é o eu que, na proposição acima, julga, e aliás julga segundo X como segundo uma lei; a qual, por conseguinte,
94 tem de estar dada ao eu e, já que é estabelecida pura e simplesmente e sem nenhum outro fundamento, dada ao eu pelo próprio eu.

b. *Se* e *como* A está posto, em geral, não sabemos; mas, já que X deve designar uma conexão entre um pôr desconhecido de A e um pôr absoluto do mesmo A, sob a condição daquele pôr, então, *ao menos na medida em que aquela conexão é posta,* A está posto *no* eu e *pelo* eu, assim como X; X só é possível em referência a um A; ora, X está efetivamente posto no eu; por conseguinte, também A tem de estar posto no eu, na medida em que X é referido a ele.

c. X refere-se àquele A que na proposição acima ocupa o lugar lógico do sujeito, assim como àquele que está no do predicado; pois ambos são unificados por X. Ambos,

[12] Todo este parágrafo explora a distinção entre o Ser como posição absoluta e o Ser como predicação, acompanhando aquela observação de Kant, na *Crítica da Razão Pura* (A 598; B 626): "*Ser,* manifestamente, não é um predicado real, i.e., um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa. É a mera posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas". (N. do T.)

pois, na medida em que estão postos no eu; e o do predicado, sob a condição de estar posto o do sujeito, está posto pura e simplesmente; e a proposição acima pode, portanto, exprimir-se também assim: Se A está posto *no eu*, então A *está posto*, ou — então A *é*.

4) Portanto, é posto pelo eu, mediante X: *A é, pura e simplesmente, para o eu que julga, e exclusivamente por força de seu estar-posto no eu em geral;* isto é, é posto que no eu — seja agora em particular o que põe, ou o que julga, ou o que quer que ele seja — há algo que é sempre igual a si, sempre um e o mesmo; e esse X pura e simplesmente posto pode também exprimir-se assim: *eu = eu; eu sou eu.*

5) Por essa operação já chegamos despercebidamente à proposição: *eu sou* (não decerto como expressão de um *estado-de-ação* mas como expressão de um *estado-de-coisa*. Pois, X está posto pura e simplesmente; isso é *estado-de-coisa*, é fato da consciência empírica. Ora, X é igual à proposição *eu sou eu;* por conseguinte, esta também está posta pura e simplesmente.

Mas a proposição *eu sou eu* tem uma significação inteiramente outra do que a proposição *A é A*. A saber, esta última só sob uma certa condição tem conteúdo. *Se* 95
A está posto, então está posto sem dúvida *como* A, com o predicado A. Mas por essa proposição não está ainda estipulado, de modo nenhum, *se* ele está em geral posto nem, por conseguinte, se ele está posto com um predicado qualquer. A proposição *eu sou eu*, porém, vale incondicionada, e pura e simplesmente, pois é igual à proposição X;[13] vale não somente segundo a forma, mas também segundo o conteúdo. Nela o eu está posto, não sob condição, e sim pura e simplesmente, com o predicado da igualdade consigo mesmo; ele *está*, portanto, posto; e a proposição pode também exprimir-se: *eu sou*.

Essa proposição, *eu sou*, está fundada até agora apenas em um *estado-de-coisa*, e não tem outra validade a não ser a de um estado-de-coisa, isto é, a de um fato. Se a proposição: *A = A* (ou, mais precisamente, aquilo que nela está pura e simplesmente posto = X) for certa, então tem de ser certa também a proposição: *eu sou*. Ora, é fato da consciência empírica que somos obrigados a considerar X como pura e simplesmente certo; por conseguinte, também a proposição *eu sou* — em que X se funda. É, portanto, fundamento de explicação *(Erklärungsgrund)* de todos os fatos da consciência empírica que, antes do todo pôr no eu, é posto o próprio eu. (*De todos* os fatos, digo eu; e isso depende da prova da proposição: X é o fato supremo da consciência empírica, aquele que está no fundamento de todos e contido em todos; a qual bem poderia ser aceita sem nenhuma prova, não obstante a doutrina-da-ciência inteira ocupar-se em demonstrá-la.)

6) Retornemos ao ponto de que partimos.

a. Pela proposição A = A, nós *julgamos*. E, de acordo com a consciência empírica, todo julgar é um agir do espírito humano; pois tem todas as condições que tem a ação na autoconsciência empírica, condições que, em vista da reflexão, têm de ser pressupostas como conhecidas e estipuladas.

b. Ora, esse agir tem como fundamento algo não fundado em nada superior, a saber, X = eu sou.

c. Portanto, o *pura e simplesmente posto* e *fundado em si mesmo* é fundamento *de um certo* (pela doutrina-da-ciência inteira se verificará que *de todo*) agir do espírito 96

[13] Isto é, exprimindo-o bem popularmente: eu, aquele que põe A no lugar do predicado em decorrência de *o mesmo ter sido posto no sujeito*, sei necessariamente de meu pôr de que sou sujeito, portanto, de mim mesmo, intuo reflexivamente a mim mesmo, sou para mim o mesmo. (Texto acrescentado na edição C.)

humano; é, por conseguinte, seu caráter puro; o caráter puro da atividade em si, abstração feita de suas condições empíricas particulares.

Assim, o pôr do eu por si mesmo é a sua atividade pura. — *O eu põe a si mesmo* e *é*, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu *é* e, em virtude de seu mero ser, *põe* seu ser. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação; mas também do único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira.[14]

7) Consideremos agora, mais uma vez, a proposição: *eu sou eu.*

a. O eu está pura e simplesmente posto. Suponha-se que o eu que, na proposição acima, está no lugar do sujeito formal[15] signifique o *pura e simplesmente posto;* e o que está no lugar do predicado, o *que é;* então, pelo juízo pura e simplesmente válido de que ambos são plenamente um, é enunciado, ou posto pura e simplesmente: o *eu* é *porque* se pôs.

b. O eu na primeira significação e o eu na segunda significação devem ser pura
97 e simplesmente iguais entre si. Pode-se, portanto, também inverter a proposição acima e dizer: o eu põe a si mesmo pura e simplesmente *porque* é. Ele se *põe* por seu mero ser e *é* por seu mero estar-posto.

E isso torna, pois, plenamente claro, em que sentido usamos aqui a palavra eu e nos conduz a uma definição do eu, como sujeito absoluto. *Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo* é o eu, como sujeito absoluto. Assim que se *põe*, ele é, e assim que *é*, ele se *põe;* e portanto, para o eu, o eu é pura e simplesmente, e necessariamente. O que para si mesmo não é, não é um eu.

(Como esclarecimento: — Ouve-se sempre proporem a pergunta: *o que* era eu, antes de chegar à autoconsciência? A resposta natural a isso é: *eu* não era absolutamente nada; pois eu não era eu. O eu só é na medida em que é consciente de si. — A possibilidade dessa pergunta funda-se em uma confusão entre o eu como *sujeito* e o eu como *objeto* da reflexão do sujeito absoluto, e é em si totalmente ilegítima. O eu representa a si mesmo, nessa medida acolhe a si mesmo na forma da representação e só então é *algo*, um objeto; nessa forma, a consciência adquire um substrato, que *é*, mesmo sem consciência efetiva e, além do mais, pensado como corpóreo. Pensamos em tal estado e perguntamos: *O que* era antes o eu, isto é, o que é o substrato da consciência? Mas mesmo nesse caso *introduzimos junto*, sem notar, o pensamento do *sujeito absoluto*, como intuindo aquele substrato; introduzimos, pois, sem notar, exatamente aquilo de que pretendíamos ter abstraído; e nos contradizemos. Não podemos pensar nada, sem

[14] Este trecho é fundamental para esclarecer a gênese conceitual da noção de *Tathandlung*, assim como a formação da palavra. Para maior clareza, é interessante lê-lo com os termos alemães no lugar: "O eu é ao mesmo tempo o *Handelnde* e o produto da *Handlung:* o *Tätige* e aquilo que é produzido pela *Tätigkeit; Handlung* e *Tat* são um e o mesmo; por isso o *eu sou* é expressão de uma *Tathandlung*". Temos aqui a primeira expressão da *identidade de sujeito e objeto*, que inspirou todo o idealismo alemão. (N. do T.)

[15] É o que ocorre também, certamente, segundo a forma lógica de toda proposição. Na proposição A = A, primeiro A é aquele que é posto no eu, seja pura e simplesmente, como o próprio eu, seja com um fundamento qualquer, como todo não-eu determinado. Nessa operação o eu se comporta como sujeito absoluto; por isso o primeiro A é denominado sujeito. Pelo segundo A é designado aquele que o eu, fazendo de si mesmo objeto da reflexão, encontra como *posto* em si, porque já o *pôs* em si. O eu que julga predica algo, não propriamente de A, mas de si mesmo, a saber, que encontra em si um A; e por isso o segundo A chama-se predicado. — Assim, na proposição A = B, A designa aquilo que agora é posto; B aquilo que já é encontrado como posto. — O *é* exprime a passagem do *eu*, do pôr à reflexão sobre o posto. (N. do A.)

introduzir o pensamento de nosso eu, como consciente de si mesmo; não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência; por conseguinte, todas as perguntas desse gênero não se respondem; pois, quando entendemos bem a nós mesmos, essas perguntas não se fazem.)

8) Se o eu só é na medida em que se põe, então-ele só é para aquele que põe e só põe para aquele que é. *O eu é para o eu* — mas se ele põe a si mesmo, pura e simplesmente, assim que é, então ele se põe necessariamente, e é necessariamente para 98
o eu. *Eu sou apenas para mim, mas para mim eu sou necessariamente* (ao dizer *para mim*, já ponho meu ser).

9) *Pôr a si mesmo* e *ser* são, ditos do eu, plenamente iguais. A proposição: Eu sou porque pus a mim mesmo, pode, portanto, exprimir-se também assim: *Eu sou pura e simplesmente porque sou.*

Além disso, o eu que se põe e o eu que é são plenamente iguais, são um e o mesmo. O eu é aquilo, como *o que* ele se põe: e se põe como *aquilo* que ele é. Portanto: *Eu sou pura e simplesmente o que sou.*

10) A expressão imediata do estado-de-ação agora desenvolvido seria a seguinte fórmula: *Eu sou pura e simplesmente*, isto é, *eu sou pura e simplesmente porque sou; e sou pura e simplesmente o que sou; ambos para o eu.*

Se se pensa em narrar esse estado-de-ação no topo de uma doutrina-da-ciência, ele deveria então exprimir-se do seguinte modo: *O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser.*[16]

•

Partimos da proposição $A = A$; não como se a proposição *eu sou* se deixasse demonstrar a partir dela, e sim porque tínhamos de partir de uma proposição qualquer *certa*, dada na consciência empírica. Mas, em nossa discussão mesmo, verificou-se que não é a proposição $A = A$ que funda a proposição *eu sou*, e que, muito pelo contrário, é esta que funda aquela.

Se, na proposição *eu sou*, se faz abstração de seu conteúdo determinado, o eu, e se toma a mera forma que está dada com aquele conteúdo, *a forma da consequência* 99
do estar-posto ao ser, como deve ocorrer para os fins da lógica (cf. *Conceito da Doutrina-da-Ciência* § 6), obtém-se, como *princípio da lógica*, a proposição $A = A$, que somente pela doutrina-da-ciência pode ser demonstrada e determinada. *Demonstrada:* A é A porque o eu que pôs A é igual àquele em que A está posto; *determinado:* tudo o que é, é apenas na medida em que está posto no eu e nada é fora do eu. Nenhum A possível na proposição acima (nenhuma *coisa*) pode ser algo outro, que não algo posto no eu.

Se, além disso, se faz a abstração de todo julgar, como agir determinado, e se

[16] Com esta fórmula, que constitui declaradamente apenas a *narração (Erzählung)* da *Tathandlung*, termina a exposição do primeiro princípio. Exposição que não deve ser tomada como uma *demonstração*, em nenhum sentido da palavra, mas apenas como um artifício pedagógico, destinado a provocar a reflexão. Como poderia um saber essencialmente imediato — indeterminável e indemonstrável — depender de qualquer mediação? É o que Fichte esclarece, em 1802, acrescentando neste ponto, à edição C, a seguinte nota: "Tudo isso significa, em outras palavras, com que me tenho exprimido desde então: Eu é necessariamente identidade de sujeito e objeto: sujeito-objeto; e isto ele é pura e simplesmente, sem outra mediação. Tal é, digo eu, seu significado; não obstante essa proposição não ter sido tão facilmente compreendida e ponderada em sua alta importância, totalmente negligenciada antes da doutrina-da-ciência, quanto se poderia pensar; por isso as discussões precedentes a seu respeito não podem ser dispensadas". — As outras exposições da doutrina-da-ciência confirmam a desnecessidade de tomar como ponto de partida a proposição $A = A$, recurso empregado unicamente na exposição de 1794. (N. do T.)

considera apenas a *maneira*-de-ação do espírito humano em geral, dada por aquela forma, tem-se a *categoria de realidade*. Tudo a que a proposição $A = A$ é aplicável tem, *na medida em que ela lhe é aplicável*, realidade. Aquilo que, pelo mero pôr de uma coisa qualquer (de algo posto no eu), está posto, é nela realidade, é sua essência.

(O ceticismo maimoniano funda-se, em última instância, no questionamento de nosso direito à aplicação da categoria da realidade. Esse direito não se deriva de nenhum outro, nós o temos pura e simplesmente. Ao contrário, é dele que têm de ser derivados todos os outros possíveis; e mesmo o ceticismo maimoniano, sem notar, o pressupõe, ao reconhecer a correção da lógica geral. — Mas pode-se indicar algo de que essa categoria é, ela mesma, derivada: o eu, como sujeito absoluto. Quanto a todo o restante, a que ela for aplicada, tem-se de mostrar que *do eu* lhe é transferida realidade: — que ele tem de ser, na medida em que o eu é.)[17]

*

Nossa proposição, como princípio absoluto de todo saber, foi apontada por Kant em sua dedução das categorias, mas ele nunca a estabeleceu determinada *como* princípio. Antes dele Descartes propôs uma semelhante: *cogito, ergo sum*, que não deve, justa-
100 mente, ser a premissa menor e a conclusão de um silogismo cuja premissa maior fosse: *quodcumque cogitat, est;* e que ele pode muito bem ter considerado como fato imediato da consciência. Então ela significaria tanto quanto *cogitans sum, ergo sum* (como nós diríamos, *sum, ergo sum*). Mas nesse caso o acréscimo *cogitans* é totalmente supérfluo; não se pensa necessariamente, se se é, mas é-se necessariamente, se se pensa. O pensar não é de modo nenhum a essência, mas apenas uma determinação particular do ser; e há, além dessa, muitas outras determinações de nosso ser. — Reinhold estabelece o princípio da representação, e na forma cartesiana sua proposição fundamental seria: *repraesento, ergo sum* ou, mais corretamente, *repraesentans sum, ergo sum*. Ele vai consideravelmente mais longe que Descartes; mas, se quer estabelecer a ciência mesma e não meramente sua propedêutica, não vai longe o bastante; pois mesmo o representar não é a essência do ser, e sim uma determinação particular dele, há, além dessa, ainda outras determinações de nosso ser, *mesmo que elas tenham de passar pelo meio da representação para chegar à consciência empírica.*[18]

Nossa proposição, no sentido indicado, foi ultrapassada por Espinosa. Ele não nega a unidade da consciência empírica, mas nega inteiramente a consciência pura. Segundo ele, a série inteira das representações de um sujeito empírico está para o único sujeito

[17] Salomom Maimon, o mais engenhoso dos continuadores imediatos de Kant, foi decisivo na formação do pensamento de Fichte, sobretudo com seu livro *Versuch uber die Transzendentalphilosophie*, e seu debate com Reinhold. Destaca-se entre os críticos céticos de Kant pela proposta de um ceticismo *crítico*, que não joga mais com o conceito dogmático do objeto ("coisa em si"), heterogêneo à consciência, e explica a representação por uma passividade-limite, pensada através da noção de *diferencial;* consequentemente, admite a validade *lógica* das categorias mas contesta sua *aplicabilidade* à experiência, tornada impossível por esse caráter *inconsciente* que atribui à produtividade da representação. O eu como produtividade absoluta, ideal *e real* ao mesmo tempo (o "eu absoluto"), eliminaria, para Fichte, esse resíduo de opacidade do real, permitindo-lhe negar o caráter *ilusório* — segundo Maimon — da produção do objeto pela imaginação. Fichte irá referir-se ainda a Maimon, como "um dos maiores pensadores de nossa época", no final da exposição de sua teoria da imaginação (*S.W.* I, 227) e, mais pormenorizadamente, no *Compêndio do que é Peculiar à Doutrina-da-Ciência* (*S.W.*, I, 387 8). (N. do T.)

[18] Karl Leonhard Reinhold foi o predecessor de Fichte na cadeira de filosofia de Iena e seu precursor no projeto de sistematizar o kantismo a partir de um princípio único. Sua obra principal na época, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, propunha, como proposição fundamental, o *princípio da representação:* "Na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do sujeito e do objeto, e referida a ambos", para estabelecer a *Elementarphilosophie* ou *philosophia prima*, isto é, a filosofia

puro como uma representação está para a série. Para ele, o eu (aquilo que ele denomina *seu* eu, ou que eu denomino *meu* eu) não é pura e simplesmente *porque* é; mas porque *algo outro* é. — Decerto o eu é, segundo ele, *para* o eu — eu, mas ele pergunta: o que seria o eu para algo fora do eu. Um tal "fora do eu" seria igualmente um eu, do qual o eu posto (por exemplo, *meu* eu) e todos os possíveis eus ponríveis seriam modificações. Ele separa a consciência *pura* e a *empírica*. Põe a primeira em Deus, que nunca toma a consciência de si, pois a consciência pura nunca chega à consciência: e a última nas modificações particulares da divindade. Assim estabelecido, seu sistema é plenamente conseqüente e irrefutável, porque se encontra em um campo onde a razão não pode mais segui-lo; mas é infundado, pois o que lhe dá o direito de ultrapassar a consciência pura dada na consciência empírica? O que o impeliu a seu sistema pode-se bem indicar: a saber, o esforço necessário para produzir a suprema unidade no conhecimento humano. Há essa unidade em seu sistema; e o erro está meramente nisto: que ele acreditava concluir fundado em argumentos teóricos, onde era impelido meramente por uma carência prática; que ele acreditava estabelecer algo efetivamente dado, ao estabelecer meramente um ideal proposto, mas nunca alcançável. Reencontraremos sua unidade suprema na doutrina-da-ciência; mas não como algo que *é*, e sim como algo que por nós *deve* ser produzido, mas não *pode* sê-lo. Assinalo ainda que, se se transgride o *eu sou*, chega-se necessariamente ao espinosismo (que o sistema leibniziano, pensado em sua perfeição, não é outra coisa senão espinosismo, mostra em uma dissertação que muito merece ser lida, *Sobre os Progressos da Filosofia* etc., Salomon Maimon);[19] e que só há dois sistemas plenamente consequentes: o crítico, que reconhece esse limite, e o espinosista, que lhe salta por cima. 101

§ 2 — Segundo princípio, condicionado segundo seu conteúdo

Pela mesma razão pela qual o primeiro princípio não podia ser provado nem deduzido, também não o pode o segundo. Partiremos, por isso, também aqui, exatamente como acima, de um fato da consciência empírica, e procederemos com ele, com o mesmo direito, da mesma maneira.

1) A proposição $-A$ *não* $= A$[20] é sem dúvida reconhecida por todos como plenamente certa e estipulada, e dificilmente é de se esperar que alguém exija a prova dela.

2) Se contudo fosse possível uma tal prova, ela não poderia em nosso sistema (cuja correção em si é, sem dúvida, ainda problemática, até que se perfaça a ciência) ser feita de outro modo, a não ser a partir da proposição $A = A$. 102

3) Uma tal prova, porém, é impossível. Pois, suponham o caso extremo, a saber, que a proposição estabelecida seja plenamente igual à proposição: $-A = -A$; por conseguinte, que $-$ A seja igual a um Y qualquer posto no eu e que ela signifique, pois,

elementar como ciência dos princípios comuns a todas as ciências filosóficas particulares, em que seria determinado e construído tudo o que as outras ciências pressupõem como fundamento. Essa escolha do eu da *representação*, e não do eu absoluto, como fundamento, e o conseqüente privilégio conferido à faculdade *teórica*, constitui, segundo Fichte, sua limitação, não obstante a importância de constatar que a representação é o elemento de todo saber. (N. do T.)

[19] O título completo dessa dissertação é: *"Uber die Progressen der Philosophie, veranlaszt durch die Preisfrage der Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf fur Progressen gemacht?"* A célebre dissertação de Kant sobre o mesmo tema, que o autor deixou inacabada, só seria publicada em 1804. (N. do T.)

[20] Fórmula do princípio lógico de contradição, que se lê: "não-A não é igual a A". A notação "-A" não deve ser lida como se "-" fosse o signo matemático de subtração; seu significado é "o contrário de A". (N. do T.)

tanto quanto: *se* o contrário de A está posto, *então* ele está posto; nesse caso estaria posta aqui, pura e simplesmente, a mesma conexão (= X) que acima, e a proposição não seria uma proposição derivada da proposição A = A e provada por ela, mas sim essa própria proposição... E assim, pois, a forma dessa proposição, na medida em que é mera proposição lógica, fica também, efetivamente, sob a forma suprema, a *formalidade* em geral, da unidade da consciência.[21]

4) Permanece inteiramente intacta a questão: *está* posto o contrário de A, e sob que condição *da forma da mera ação*, está ele posto? Essa condição é o que teria de deixar-se derivar da proposição $A = A$, se a própria proposição estabelecida acima devesse ser uma proposição derivada. Mas uma tal condição não pode de modo nenhum resultar dela, já que a forma do opor está tão pouco contida na forma do pôr, que, pelo contrário, lhe é mesmo oposta. Há, portanto, sem nenhuma condição, pura e simplesmente, um opor. — A está posto *como* tal, pura e simplesmente, *porque* está posto.

Portanto, aparece entre as ações do eu, tão certo quanto a proposição $-A$ *não* $= A$ aparece entre os fatos da consciência empírica, um opor e esse opor é, segundo sua mera *forma*, uma ação pura e simplesmente possível, que não fica sob nenhuma condição e não se funda em nenhum fundamento superior.

(A forma *lógica* da proposição *como* proposição (se a proposição é estabelecida $-A = -A$) fica sob a condição da identidade do sujeito e do predicado (isto é, do eu *representante* e do eu *representado como* representando; cf. nota da página 96).[22] Mas mesmo a possibilidade de opor, em si, pressupõe a identidade da consciência; e
103 o andamento do eu agente nessa função é propriamente o seguinte: A (o pura e simplesmente posto) = A (aquele sobre o qual se reflete). A este A como objeto da reflexão é oposto, por uma ação absoluta, $-A$, e deste é julgado que ele é também oposto ao A pura e simplesmente posto, porque aquele primeiro é igual a este último; igualdade essa que se funda (§ 1) na identidade do eu que põe e do eu que reflete. — Além disso, é pressuposto que o eu que age em *ambas* ações e o eu que julga sobre ambas é o mesmo. Se este mesmo pudesse estar oposto a si em ambas as ações, então $-A$ seria $= A$. Por conseguinte, também a passagem do pôr ao opor só é possível pela identidade do eu.)

5) Por essa ação absoluta, e pois, pura e simplesmente por ela, é posto o oposto, na medida em que é um o-posto (como mero contrário em geral). Todo contrário, na medida em que o é, é pura e simplesmente, por força de uma ação do eu, e sem nenhum outro fundamento. O estar-oposto em geral está pura e simplesmente posto pelo eu.

6) Se um $-A$ qualquer deve ser posto, então tem de estar posto um A. Portanto, a ação de opor é também condicionada sob outro aspecto. A possibilidade em geral de uma ação depende de outra ação; a ação é, portanto, segundo a *matéria*, como agir em geral, condicionada; é um agir em referência a outro agir. Que se aja justamente *assim*, e não de outro modo, é incondicionado; a ação, segundo sua *forma* (a propósito do *como*), é incondicionada.

(O opor só é possível sob a condição da unidade da consciência do que põe e do que opõe. Se a consciência da primeira ação não tivesse conexão com a consciência da segunda, o segundo pôr não seria um *o*-por, mas pura e simplesmente um pôr. Somente pela referência a um pôr ele se torna um opor.)

[21] Na edição C, este último período está entre parênteses. (N. do T.)
[22] Aqui, como sempre, a referência é à página da edição alemã das *Obras Completas* (*S.W.*, I, 96), que corresponde, nesta tradução, à numeração da *margem*. (N. do T.)

7) Até agora falou-se da ação, como mera ação, da *maneira*-de-ação. Passemos ao produto dela = — A.

Em — A podemos, mais uma vez, distinguir dualmente: sua *forma* e sua *matéria.* 104
Pela forma é determinado que ele é em geral um contrário (de um X qualquer). Se está oposto a um A determinado, ele tem *matéria;* ele não é um determinado algo.

8) A *forma* de — A é determinada pela ação, pura e simplesmente; ele é um contrário, porque é produto de um opor: a *matéria* é determinada por A; ele não é o que A é; e sua essência inteira consiste em não ser o que A é. — Sei de — A *que* ele é o contrário de um A qualquer. Mas *o que* seja, ou não seja, aquilo, *de* que sei isso, só posso sabê-lo sob a condição de conhecer A.

9) Originariamente nada está posto, a não ser o eu; e só ele está posto pura e simplesmente (§ 1). Portanto, só é possível opor pura e simplesmente ao eu. Mas o oposto ao eu é = *não-eu.*

10) Tão certo quanto aparece entre os fatos da consciência empírica a aceitação incondicionada da certeza absoluta da proposição: — *A não = A, ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu.* Tudo o que acabamos de dizer do opor em geral deriva-se desse opor originário; e vale, portanto, para ele, originariamente; assim, esse opor originário é pura e simplesmente incondicionado segundo a forma, mas condicionado segundo a matéria. E assim estaria encontrado também o segundo princípio de todo saber humano.

11) De tudo o que cabe ao eu deve, por força da mera oposição, caber ao não-eu o contrário.

(É opinião corrente que o conceito de não-eu é meramente um conceito geral,[23] obtido através da abstração de todo representado. Mas é fácil mostrar a superficialidade dessa explicação. Assim que devo representar algo, devo opô-lo ao representante. Ora, certamente pode e deve haver no objeto da representação um X qualquer, pelo qual o mesmo se revela como algo a ser representado e não como o representante: mas *que* tudo em que há esse X não é o representante e sim algo a ser representado, não posso 105
aprender através de nenhum objeto;[24] simplesmente para poder pôr um *objeto*[25] qualquer, já tenho de sabê-lo; essa lei, portanto, tem de estar, antes de toda experiência possível, em mim mesmo, o representante. — E esta observação salta tanto aos olhos que indiscutivelmente quem não a entende e a partir dela não é elevado ao idealismo transcendental tem de ser espiritualmente cego.)

*

Da proposição material *eu sou*, provinha, por abstração de seu conteúdo, a proposição meramente formal e lógica: $A = A$. Da estabelecida no presente parágrafo provém, por igual abstração, a proposição lógica: — *A não* = *A*, que eu denominaria *princípio de oposição (Satz des Gegensetzens).* Aqui não se pode ainda legitimamente determiná-la nem exprimi-la em uma fórmula verbal; verificar-se-á a razão disso no parágrafo seguinte. Se, finalmente, se faz inteira abstração da ação determinada de julgar e se considera

[23] Na edição A, em lugar de "é meramente um conceito geral", lia-se: "é um conceito discursivo". (N. do T.)

[24] Em lugar do que se segue, até o fim do parêntese, a 1.ª edição (A) traz: "pelo contrário, é somente sob a pressuposição dessa lei que há em geral um objeto". (N. do T.)

[25] A língua alemã mostra melhor porque o *ob*-jeto *(GEGENstand)* depende da ação de *o*-por *(GEGENsetzen). Gegen* significa "contra". (N. do T.)

meramente a forma da conseqüência do estar-oposto ao não-ser, tem-se a *categoria de negação*. Também desta só no parágrafo seguinte será possível uma compreensão clara.

§ 3 — Terceiro princípio, condicionado segundo sua forma

A cada passo que avançamos em nossa ciência, aproximamo-nos do domínio em que tudo se deixa demonstrar. No primeiro princípio, nada podia nem devia ser demonstrado; ele era incondicionado, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo, e certo sem nenhum fundamento superior. No segundo, por certo, não se podia deduzir a *ação de opor;* mas, desde que ela fosse posta incondicionamente segundo sua mera forma, era rigorosamente demonstrável que *o oposto* tinha de ser = não-eu. O terceiro é quase completamente suscetível de prova, pois não é, como o segundo, determinado segundo o conteúdo, mas, pelo contrário, segundo a forma, e não, como aquele, por uma proposição, mas por duas.

Ele é determinado segundo a forma e incondicionado apenas segundo o conteúdo — significa: *a tarefa (Aufgabe) da ação*[26] a ser estabelecida por ele está precisamente
106 dada pelas duas proposições precedentes, mas não a solução dessa tarefa. Esta ocorre, incondicionada, e pura e simplesmente, através de um decreto *(Machtspruch)* da razão.[27]

Começaremos, portanto, com uma dedução dessa tarefa,[28] e a levaremos tão longe quanto pudermos. A impossibilidade de prossegui-la mostrar-nos-á sem qualquer dúvida onde temos de interrompê-la e recorrer àquele decreto da razão que resultará da tarefa.

A.

1) Na medida em que o não-eu está posto, o eu não está posto; pois pelo não-eu o eu é totalmente suprimido.

   Ora, o não-eu está posto *no eu,* pois está oposto; e todo opor pressupõe a identidade do eu, no qual se põe, e se opõe ao posto.

   Por conseguinte, o eu não está posto no eu, na medida em que nele está posto o não-eu.

2) Mas o não-eu só pode ser posto na medida em que no eu (na consciência idêntica) está posto um eu, a que ele possa ser oposto.

   Ora, o não-eu deve ser posto na consciência idêntica.

   Por conseguinte, nessa consciência, na medida em que o não-eu deve estar posto, deve também estar posto o eu.

[26] A palavra *Aufgabe* tem aqui seus dois sentidos: *tarefa* e *problema*. Essa "tarefa", o problema proposto ao terceiro princípio pelos dois primeiros, é a *forma* condicionada da ação que constitui esse princípio: deve ser uma ação *tal*, que concilie os resultados contraditórios dos dois anteriores. É claro que isso não condiciona seu *conteúdo*, isto é, o resultado, a solução do problema *(die Lösung der Aufgabe)*. (N. do T.)

[27] A palavra *Machtspruch* (*Macht* = poder) tem o sentido de uma decisão de autoridade, *incondicional*, um ato decisório de *poder*. Tal será, em última instância, o conteúdo *incondicionado* do terceiro princípio, que, como tal, *não* aparece neste 3.º parágrafo. Imperativo categórico, esse "decreto absoluto da razão, que não é criado, mas apenas indicado pelo filósofo" (*S.W.*, I, 144) e que a doutrina-da-ciência antecipa, ainda, em pontos bem mais avançados de sua dedução, não pode, sem dúvida, ser considerada como uma solução *(Lösung)*, no sentido tradicional da palavra. Na falta do *Machtspruch*, que só adquire sentido no nível da razão prática, e na impossibilidade da *Lösung*, o discurso da doutrina-da-ciência se situará inteiro — e nisso consiste sua originalidade essencial — no domínio do *problemático*. (N. do T.)

[28] A expressão "dessa tarefa" (no original: *mit einer die Aufgabe ableitenden Deduktion*, em lugar de: *mit einer Deduktion*) é exclusividade da edição C. (N. do T.)

3) Ambas as conclusões são opostas entre si; ambas foram desenvolvidas a partir do segundo princípio por uma análise, e por conseguinte estão ambas contidas nesse princípio. Logo o segundo princípio é oposto a si mesmo e suprime a si mesmo.
4) Mas ele suprime a si mesmo somente na medida em que o posto é suprimido pelo oposto, por conseguinte na medida em que ele próprio tem validade. Ora, ele deve ter sido suprimido por si mesmo e não ter nenhuma validade. Por conseguinte, ele não se suprime.

O segundo princípio se suprime; e também não se suprime.

5) Se assim é quanto ao segundo princípio, o mesmo também ocorre quanto 107
ao primeiro. Este se suprime e também não se suprime. Pois se eu = eu, tudo o que está posto no eu está posto. Ora, o segundo princípio deve estar posto no eu e também não estar posto no eu.

Por conseguinte, eu não é = eu, mas sim eu = não-eu, e não-eu = eu.

B. Todas essas conclusões foram derivadas dos princípios estabelecidos, segundo as leis de reflexão pressupostas como válidas; portanto, têm de ser corretas. Mas, se são corretas, a identidade da consciência, o único fundamento absoluto de nosso saber, é suprimida. Através disso, pois, está determinada nossa tarefa. A saber, deve ser encontrado um X qualquer, mediante o qual todas essas conclusões possam ser corretas sem que a identidade da consciência seja suprimida.

1) As contraposições que devem ser unificadas estão no eu como consciência. Portanto, também X tem de estar na consciência.
2) Tanto o eu quanto o não-eu são ambos produtos de ações originárias do eu, e a própria consciência é um tal produto, da primeira ação originária do eu, do pôr do eu por si mesmo.
3) Mas, de acordo com as conclusões acima, a ação cujo produto é o não-eu, o opor, não é possível sem X. Por conseguinte, o próprio X deve ser um produto, e aliás, um produto de uma ação originária do eu. Há, portanto, uma ação do espírito humano = Y, cujo produto é = X.
4) A forma dessa ação está completamente determinada pela tarefa acima. Por ela o eu e o não-eu opostos devem ser unificados, igualados, sem que se suprimam mutuamente. As contraposições acima devem ser acolhidas na identidade 108
da consciência una.
5) *Como*, porém, isso possa ocorrer e de que maneira será possível não está ainda, de modo nenhum, determinado através disso; não está contido na tarefa e não pode, de nenhum modo, ser desenvolvido a partir dela. Precisamos, portanto, como acima, fazer um experimento, e perguntar-nos: como é possível pensar juntos A e -A, ser e não ser, realidade e negação, sem que eles se anulem e se suprimam?
6) Não é de se esperar que alguém responda a essa pergunta de outro modo, senão como segue: eles se *limitarão* mutuamente. Por conseguinte, se essa resposta é correta, a ação Y seria um *limitar* de ambos os opostos um pelo outro; e X designaria os *limites*.

(Não me entendam como se eu afirmasse que o conceito de limites é um conceito analítico, que está contido na unificação da realidade com a negação e pode ser desenvolvido a partir dela. É certo que os conceitos opostos estão dados pelos dois primeiros princípios e a exigência de que sejam unificados está conti-

da no primeiro. Mas a maneira como podem ser unificados não está, de modo nenhum, contida neles, e é determinada por uma lei *particular* de nosso espírito, que através desse experimento devia ser chamada à consciência.)

7) Mas no conceito de limites há mais do que X buscado; a saber, há ao mesmo tempo, nele, o conceito de realidade e de negação, que são unificados. Portanto, para obter X puro, temos de empreender mais uma abstração.

8) *Limitar* algo significa: suprimir sua realidade por negação, não *inteiramente*, mas apenas em *parte*. Por conseguinte, no conceito de limites, além do de realidade e de negação, está contido ainda o de *divisibilidade* (de *quantificabilidade* em geral; não, justamente, de uma quantidade *determinada*.) Esse conceito é o X buscado, e portanto, pela ação Y, *tanto o eu quanto o não-eu são postos pura e simplesmente como divisíveis*.

109

9) Tanto o eu quanto o não-eu são postos como divisíveis; pois a ação Y não pode *suceder* à ação de opor, isto é, não pode ser considerada como só tornada possível por esta, já que, de acordo com a prova acima, sem ela o opor suprime a si mesmo e é por conseguinte impossível. Além disso, ela não pode *precedê-la;* pois só é empreendida a fim de tornar possível a oposição, e a divisibilidade nada é, sem um divisível. Logo, essa ação acontece imediatamente na ação de opor e com ela; ambas são um e o mesmo, e somente na reflexão são distinguidas. Assim que ao eu é oposto um não-eu, o eu, *ao qual* se opõe, e o não-eu, *que* é oposto, são, portanto, postos como divisíveis.

C. Agora só temos de investigar ainda se, pela ação estabelecida, a tarefa foi efetivamente solucionada e todas as contraposições foram unificadas.

1) A primeira conclusão está agora determinada do seguinte modo. O eu não está posto no eu, na medida em que, isto é, segundo aquelas partes da realidade com que o não-eu está posto. Uma parte da realidade, isto é, aquela que é atribuída ao não-eu, está suprimida no eu. A segunda proposição não contradiz esta. Na medida em que o não-eu está posto, tem de estar posto também o eu; a saber, ambos estão postos como divisíveis em geral, segundo sua realidade.

Só agora, mediante o conceito estabelecido, pode-se dizer de ambos: eles são *algo*. O eu absoluto do primeiro princípio não é *algo* (não tem e não pode ter nenhum predicado); é pura e simplesmente *o que* é, e isso não pode ser mais explicado. Agora, mediante este conceito, *toda* realidade está na consciência; e desta cabe ao não-eu aquela que não cabe ao eu e vice-versa. Ambos são algo; e o não-eu aquilo que o eu não é, e vice-versa. Oposto ao eu absoluto (ao qual porém só pode ser oposto na medida em que é representado, não na medida em que é em si, como se mostrará o seu tempo), o não-eu é *pura e simplesmente nada:* oposto ao eu limitável, ele é uma *grandeza negativa*.

110

2) O eu deve ser igual a si mesmo e contudo estar oposto a si mesmo. Ele é igual a si quanto à consciência, a consciência é una; mas nessa consciência está posto o eu absoluto, como indivisível; e por sua vez o eu, ao qual o não-eu é oposto, como divisível. Por conseguinte, o eu, na medida em que lhe é oposto um não-eu, está ele mesmo oposto ao eu absoluto.

E assim, pois, estão unificadas todas as contraposições, sem prejuízos da unidade da consciência; e isto é como que a prova de que o conceito estabelecido era o correto.

D. Já que, segundo nossa pressuposição, que só é possível demonstrarmos perfazendo uma doutrina-da-ciência,[29] não são possíveis mais do que um princípio pura e simplesmente incondicionado, um condicionado segundo o conteúdo e um condicionado segundo a forma, então, além dos estabelecidos, não pode haver nenhum outro. O total daquilo que é certo incondicionalmente, e pura e simplesmente, está agora esgotado; e eu exprimiria na seguinte fórmula: *Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível.*

Nenhuma filosofia ultrapassa esse conhecimento; mas toda filosofia bem fundada deve remontar até ele e, desde que o faça, torna-se doutrina-da-ciência. Tudo o que de agora em diante deve aparecer no sistema do espírito humano, tem de deixar-se derivar do que foi estabelecido.

*

1) Unificamos o eu e o não-eu opostos, pelo conceito de divisibilidade. Se se faz abstração do conteúdo determinado, o eu e o não-eu, se toma a *mera forma da unificação de opostos pelo conceito de divisibilidade,* temos então a proposição lógica até hoje denominada *princípio de razão (Satz des Grundes):* A é em parte = − A e vice-versa.[30] Todo oposto é igual a seu oposto em um índice = X, e todo igual é oposto a seu igual em um índice = X. Um tal índice = X chama-se razão ou fundamento *(Grund),* no primeiro caso razão de *referência,* no segundo, razão de *distinção;* pois igualar ou comparar opostos chama-se *referir;* e opor os igualados chama-se *distingui-los.* Essa proposição lógica é *provada* e *determinada* pelo princípio material que estabelecemos. 111

Provada, pois,

a. Todo oposto = −A está oposto a um A, e este A está posto. Pelo pôr de um — A, A é suprimido, e também não suprimido. Por conseguinte é suprimido apenas em parte; e em lugar do X que, em A, não é suprimido, está posto, em − A, não − X, mas sim o próprio X; e, portanto, A = − A em X. O que era o primeiro [ponto a demonstrar].

[29] "Nossa pressuposição" é: *que há um sistema do saber humano,* ou seja, que o saber humano forma um sistema uno. Essa hipótese implica na admissão de um único princípio absolutamente incondicionado e, portanto, no conjunto das proposições do sistema, uma única proposição fundamental cuja forma e conteúdo sejam incondicionados. E Fichte explica: — "Se, além desse único absolutamente primeiro, houvesse ainda vários princípios da doutrina-da-ciência, que teriam de ser apenas em parte absolutos, mas em parte condicionados pelo primeiro e supremo, porque do contrário, no primeiro caso, não seriam proposições fundamentais, mas derivadas; no segundo caso, não haveria um único princípio — então o que seria absolutamente primeiro neles só poderia ser o conteúdo ou a forma, e o que seria condicionado igualmente só poderia ser o conteúdo ou a forma. (. . .) Por conseguinte, também não poderia haver mais proposições fundamentais do que três: uma determinada absolutamente, pura e simplesmente por si mesma, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo; uma determinada por si mesma segundo a forma e uma determinada por si mesma segundo o conteúdo". (Cf. *Conceito da Doutrina-da-Ciência,* "Pensadores", *S.W.,* I, 49-50.) (N. do T.)

[30] Sobre esta formulação do princípio de razão suficiente, Jules Vuillemin (*La Philosophie de l'Algèbre,* I, 274, nota) oferece o seguinte comentário: — "A formulação fichtiana pode parecer estranha. Significa, simplesmente, que para poder excluir-se duas proposições devem ter algo em comum; com efeito, a representação de A — desprovida de asserção — é comum a A e não-A. Pode-se admirar que se chame de princípio de razão suficiente um tal princípio. Contudo, certas formulações do princípio de razão abrem caminho para Fichte. Quando Leibniz retoma o exemplo de Arquimedes do equilíbrio de uma balança, que não se rompe sem razão, quando invoca o exemplo do asno de Buridan, cuja indiferença a agir que resulta do equilíbrio dos motivos não pode ser rompida sem razão, ele supõe em jogo duas realidades contrárias que se anulariam se o excesso de uma não interviesse. Nesses textos Fichte reencontra o princípio kantiano das quantidades negativas, que ele reduz a sua significação lógica: o excesso de um dos contrários no mesmo gênero". (N. do T.)

b. Todo igualado (= A = B) é igual a si mesmo, por força de seu estar-posto no eu. A = A, B = B.

Ora, é posto B = A, por conseguinte B não está posto por A; pois, se estivesse, ele seria = A e não = B. (Não teríamos dois postos, mas apenas um.)

Mas, se B não está posto pelo pôr de A, ele é nessa medida = − A; e pelo igualar de ambos não é posto nem A nem B, mas sim um X qualquer, que é = X e = A e = B. O que era o segundo [ponto].

Aqui se verifica como pode ser válida a proposição A = B, que em si contradiz a proposição A = A, X = X, A = X, B = X; por conseguinte, A = B, na medida em que ambos são = X; mas A = − B, na medida em que ambos são = − X.

112 Só em *uma* parte são os iguais opostos, e os opostos iguais. Pois, se fossem opostos entre si em várias partes, isto é, se nos próprios opostos houvesse índices opostos, então um dos dois pertenceria àquilo em que os comparados são iguais, e por conseguinte eles não seriam opostos, e vice-versa. Portanto, todo o juízo bem fundado tem apenas uma razão de referência e apenas uma razão de distinção. Se tiver várias, não é um juízo, e sim, vários juízos.

2) O princípio lógico de razão é *determinado* pelo princípio material acima, isto é, sua própria validade é limitada; ele vale somente para uma parte de nosso conhecimento.

Somente sob a condição de que em geral diversas coisas sejam igualadas ou opostas, são as mesmas igualadas ou opostas em um índice qualquer. Mas isso não quer dizer, de modo nenhum, que, pura e simplesmente e sem nenhuma condição, tudo o que possa aparecer em nossa consciência tenha de ser igualado a outro e oposto a um terceiro. Um juízo sobre aquilo a que nada pode ser igualado nem oposto não está submetido ao princípio de razão, pois não está submetido à condição de sua validade; esse juízo não é fundado, mas funda, ele próprio, todo o juízo possível; não tem nenhuma razão ou fundamento, mas fornece, ele próprio, a razão ou fundamento de todo fundado.[31] O objeto de tais juízos é o eu absoluto, e todos os juízos de que ele é sujeito valem pura e simplesmente e sem nenhum fundamento; trataremos disso um pouco mais adiante.

3) A ação de procurar nos comparados o índice em que são *opostos* chama-se método *antitético;* habitualmente *analítico,* expressão que é porém menos cômoda, em parte porque dá margem à opinião de que se poderia desenvolver a partir de um conceito algo que já não tivesse sido introduzido por uma síntese, em parte
113 porque a primeira denominação designa mais claramente que esse método é o contrário do sintético. O método *sintético,* por sua vez, consiste em procurar nos opostos o índice em que são *iguais.* Segundo a mera forma lógica, que faz total abstração, tanto do conteúdo do conhecimento quanto da maneira como se chega a ele, chamam-se os juízos produzidos da primeira maneira antitéticos ou negativos, e os produzidos da segunda maneira, sintéticos ou afirmativos.

4) Se as regras lógicas que regem toda antítese e síntese derivam do terceiro princípio da doutrina-da-ciência, então, em geral, a legitimidade de toda antítese e síntese deriva desse princípio. Mas vimos na exposição desse princípio que a ação

[31] A expressão "razão ou fundamento" é empregada para traduzir a palavra *Grund,* que tem, em alemão, esses dois sentidos, pois é usada como tradução da palavra latina *ratio* (Cf.: *Satz des Grundes,* princípio da razão). Para evitar que se confunda com *a* razão *(die Vernunft),* faculdade superior de conhecimento no sentido kantiano, e para manter o parentesco com o ato de *fundar,* a tradução, nas páginas seguintes, joga com as duas palavras. (N. do T.)

originária exprimida por ele, a de ligar opostos em um terceiro, não era possível sem a ação de opor; e que esta, do mesmo modo, não era possível sem a ação de ligar; que ambas, portanto, estão, no ato,[32] inseparavelmente ligadas e só se distinguem na reflexão. Segue-se daí que as ações lógicas, que se fundam sobre aquelas ações originárias e propriamente não passam de determinações particulares das mesmas, não serão, do mesmo modo, possíveis uma sem a outra. Nenhuma antítese é possível sem uma síntese; pois a antítese consiste justamente em procurar nos iguais o índice oposto; e os iguais não seriam iguais se já não tivessem sido igualados por uma ação sintética. Na mera antítese, faz-se abstração de que os mesmos só foram igualados por uma tal ação; eles são admitidos pura e simplesmente como iguais, sem se investigar por quê; a reflexão é dirigida meramente ao que neles é oposto e, com isso, este é elevado à consciência clara e nítida. — Assim também, inversamente, nenhuma síntese é possível sem uma antítese. Os opostos devem ser unificados; mas não seriam opostos se não tivessem sido opostos por uma ação do eu, de que na síntese se faz abstração, para elevar à consciência, por reflexão, meramente a razão de referência. — 114
Não há, portanto, em geral, segundo o conteúdo, nenhum juízo meramente analítico; e com eles não só não se vai muito longe, como diz Kant, mas nem sequer se sai do lugar.

5) A célebre questão que Kant colocou no topo da *Crítica da Razão Pura:* como são possíveis juízos sintéticos *a priori?* — está agora respondida da maneira mais geral e satisfatória. No terceiro princípio empreendemos, entre o eu e o não-eu opostos, mediante a divisibilidade posta em ambos, uma síntese sobre cuja possibilidade não se pode perguntar mais nada e para a qual não se pode alegar um fundamento; ela é pura e simplesmente possível, é-se autorizado a ela sem nenhum outro fundamento. Todas as sínteses restantes, que devem ser válidas, têm de estar contidas nela; devem ter sido empreendidas nela e ao mesmo tempo que ela. E, ao ser provado isso, é fornecida a prova mais convincente de que elas são válidas, como ela.

6) *Têm de estar todas contidas nela:* e isso, portanto, nos indica ao mesmo tempo, da maneira mais determinada, o caminho que ainda temos a percorrer em nossa ciência. — Devem ser sínteses; por conseguinte, todo o nosso método de agora em diante (pelo menos na parte teórica da doutrina-da-ciência, pois na parte prática é o inverso, como se mostrará a seu tempo) será sintético; cada proposição conterá uma síntese. — Mas nenhuma síntese é possível sem uma antítese prévia, da qual, porém, na medida em que é ação, fazemos abstração, e procuramos meramente o produto, o oposto. Portanto, em cada proposição, temos de partir da indicação dos opostos que devem ser unificados. — Todas as sínteses estabelecidas devem estar contidas na síntese suprema, que acabamos de empreender, e deixar-se desenvolver a partir dela. Temos, portanto, de procurar, no eu e não-eu ligados por ela, na medida em que estão ligados por ela, os índi- 115
ces opostos remanescentes, e ligá-los por uma nova razão de referência, que por sua vez tem de estar contida na mais alta de todas as razões de referência; buscar mais uma vez novos opostos nos opostos ligados por essa primeira síntese, ligá-los por uma nova razão de referência contida na já derivada; prosseguir assim, tanto quanto pudermos, até chegarmos a opostos que não se deixem mais

[32] A expressão *in der Tat* significa, na linguagem corrente, "na realidade", "efetivamente"; a tradução adotada, rigorosamente literal, pareceu o único modo de evitar a introdução de um significado reificante, incompatível com o texto. (N. do T.)

ligar completamente, e com isso passarmos ao domínio da parte prática. E assim, portanto, nossa marcha está prescrita com firmeza e segurança, e pela coisa mesma, e podemos saber de antemão que, com a devida atenção, não podemos perder-nos em nosso caminho.

7) Assim como não é possível antítese sem síntese ou síntese sem antítese, tampouco são ambas possíveis sem tese: sem um pôr pura e simplesmente, pelo qual um A (o eu) não é igualado a nenhum outro, nem oposto a nenhum outro mas apenas posto pura e simplesmente. Esta, referida a nosso sistema, dá ao todo consistência e perfeição; ele tem de ser um sistema e *um* sistema; o que é oposto tem de ser ligado, enquanto ainda houver algo oposto, até que tenha sido produzida a unidade absoluta; a qual, sem dúvida, como se mostrará a seu tempo, só poderia ser produzida por uma aproximação finda do infinito, que é em si impossível. — A necessidade de opor e de ligar dessa maneira determinada baseia-se imediatamente no terceiro princípio; a necessidade de ligar em geral, no primeiro, supremo, pura e simplesmente incondicionado. A *forma* do sistema funda-se na síntese suprema; *que* em geral deva haver um sistema, funda-se na tese absoluta. — Isso quanto à aplicação da observação que fizemos a nosso sistema em geral; mas há uma outra aplicação da mesma, que é ainda mais importante, à forma dos juízos, e que, por várias razões, não pode ser omitida aqui. A saber, assim como havia juízos antitéticos e sintéticos, poderia muito bem haver também, por analogia, juízos téticos, que fossem, em uma determinação qualquer, diretamente opostos aos primeiros. A saber, a correção das duas primeiras espécies [de juízos] pressupõe um fundamento ou razão, e aliás, uma dupla razão, uma de referência e uma de distinção, as quais podem ambas ser indicadas e, se o juízo deve ser provado, têm de ser indicadas. (Por exemplo: a ave é um animal. Aqui, a razão de referência, sobre a qual se reflete, é o conceito determinado de animal, que ele é constituído de matéria, de matéria organizada, de matéria animada; e a razão de distinção, de que se faz abstração, é a diferença específica das diversas espécies de animais: se têm dois ou quatro pés, penas, escamas ou uma epiderme com pêlos. Ou então: uma planta não é um animal. Aqui, a razão de distinção, sobre a qual se reflete, é a diferença específica entre a planta e o animal, e a razão de referência, de que se faz abstração, é o organismo em geral.) Um juízo tético, porém, seria aquele em que algo não fosse igualado a nenhum outro nem oposto a nenhum outro, mas meramente posto igual a si mesmo; não poderia, por conseguinte, pressupor nenhuma razão de referência ou de distinção nenhum fundamento. O terceiro termo, que ele contudo, segundo a forma lógica, tem de pressupor, seria meramente a *tarefa* de um fundamento *(Aufgabe für einen Grund)*. O juízo supremo e originário dessa espécie é o *eu sou*, em que nada é dito do eu mas sim é deixado vazio o lugar do predicado para a determinação possível do eu ao infinito. Todos os juízos que estão contidos sob esse, isto é, sob o pôr absoluto do eu, são dessa espécie (mesmo que não tenham efetivamente o eu como sujeito lógico). Por exemplo: o homem é livre. Ou se considera esse juízo como positivo (caso em que significaria: o homem faz parte da classe dos seres livres), e então deveria ser fornecida uma
116 razão de referência entre ele e os seres livres que estivesse contida como razão e
117 fundamento de liberdade no conceito dos seres livres em geral e no do homem em particular; mas, muito longe de se poder fornecer um tal fundamento, não se pode sequer indicar uma classe de seres livres. Ou se considera esse juízo como negativo, e então por ele o homem é oposto a todos os seres submetidos às leis da necessidade natural; mas, nesse caso, ter-se-ia de fornecer a razão da distinção entre necessário e não necessário, e de poder mostrar que a mesma não esta-

ria contida no conceito de homem e estaria contida no dos seres opostos; e, ao mesmo tempo, ter-se-ia de poder mostrar um índice em que ambos coincidissem.

Mas o homem, na medida em que o predicado da liberdade pode valer dito de le, isto é, na medida em que ele é sujeito absoluto, não representado nem representável, não tem nada em comum com os seres naturais e, portanto, também não lhes é oposto. Contudo, de acordo com a forma lógica do juízo, que é positiva, ambos os conceitos devem ser unificados; mas não são unificáveis em nenhum conceito, e sim meramente na idéia[33] de um eu cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência; idéia essa, porém, que não é em si mesma pensável, uma vez que contém para nós uma contradição. Contudo, ela está estabelecida como supremo fim prático para nós. O homem deve aproximar-se sempre mais, ao infinito, da liberdade, em si inalcançável. — Assim, o juízo de gosto: A é belo (o mesmo que: A contém um índice que está também contido no ideal do belo) é um juízo tético; pois não posso comparar esse índice com o ideal, já que não conheço o ideal. Muito pelo contrário, meu espírito tem por tarefa, proveniente de seu pôr absoluto, encontrá-lo; mas essa tarefa só poderia ser solucionada depois de uma aproximação perfeita e terminada do infinito. — Kant e seus seguidores chamaram, por isso, muito corretamente, esses juízos de *infinitos*, embora nenhum deles, ao que eu saiba, os tenha explicado de maneira clara e determinada. 118

8) Para qualquer juízo tético determinado, não se pode alegar nenhuma razão ou fundamento; mas o método do espírito humano nos juízos téticos em geral está fundado no pôr do eu pura e simplesmente por si mesmo. É útil e dá a visão mais clara e determinada do caráter peculiar do sistema crítico comparar essa fundamentação dos juízos téticos em geral com *a* dos antitéticos e sintéticos.

Todos os opostos em um conceito qualquer, que exprima sua razão da distinção conciliam-se em um conceito *superior* (mais geral, mais compreensivo), que se denomina gênero; isto é, é pressuposta uma síntese, na qual ambos estão contidos, e aliás contidos na medida em que são iguais (ouro, prata, por exemplo, estão contidos como iguais no conceito de metal, que não contém o conceito em que ambos são opostos, como aqui, digamos, a cor determinada). Daí a regra lógica da definição, segundo a qual ela deve fornecer o gênero, que contém a razão de referência, e a diferença específica, que contém a razão de distinção. — Inversamente, todos os igualados estão opostos em um conceito *inferior*, que exprime uma determinação qualquer, de que se faz abstração no juízo de referência; isto é, toda síntese pressupõe uma antítese prévia. No conceito de corpo, por exemplo, é feita abstração da diversidade de cores, do determinado peso, do gosto, do odor etc., e assim tudo o que preenche o espaço, é impenetrável e tem um peso qualquer pode ser um corpo, por mais opostos que possam ser entre si quanto àqueles índices. — (*Quais* determinações são mais gerais ou mais especiais e, por conseguinte, *quais* conceitos são superiores ou inferiores, é determinado pela doutrina-da-ciência. Quanto menos conceitos intermediários em geral são empregados para derivar um conceito do conceito supremo, o de realidade, tão

[33] O termo *idéia (Idee)*, nos textos de Fichte, tem sempre o sentido kantiano, tal como Kant o introduz, no conhecido texto da *Crítica da Razão Pura* (A 314), evocando Platão: "Platão observou muito bem que nossa faculdade de conhecer sente uma necessidade muito mais alta do que meramente soletrar fenômenos segundo a unidade sintética para poder lê-los como experiência, e que nossa razão se arremessa por natureza a conhecimentos que vão longe demais para que um objeto qualquer que a experiência pode dar possa jamais ter congruência com eles, mas que, não obstante, tem sua realidade e não são, de modo nenhum, simples quimeras". A distinguir, rigorosamente, do *conceito (Begriff)* e do termo mais genérico, *representação (Vorstellung)*. (N. do T.)

119 superior ele é; quanto mais, tão inferior. Y é certamente um conceito inferior a X, se na série de sua derivação do conceito supremo aparece X; e assim também inversamente.)

O que se passa com o pura e simplesmente posto, o eu, é inteiramente diferente. É-lhe igualado, ao mesmo tempo que lhe é oposto, um não-eu, mas não em um conceito *superior* (que porventura contivesse ambos em si e pressupusesse uma síntese, ou pelo menos uma tese, superior), como ocorre em todas as demais comparações, e sim em um conceito *inferior*. O próprio eu é reduzido a um conceito inferior, o da divisibilidade, para poder ser igualado ao não-eu; e no mesmo conceito é-lhe também oposto. Aqui, portanto, não há uma *ana*base, como ocorre em toda outra síntese, e sim uma *cata*base. Eu e não-eu, na medida em que são igualados e opostos pelo conceito da limitabilidade mútua, são ambos algo (acidentes) no eu, como substância divisível; posto pelo eu como sujeito absoluto, ilimitável, ao qual nada é igual e nada é oposto. — Por isso todos os juízos cujo sujeito lógico é o eu limitável ou determinável ou algo que determina o eu têm de ser delimitados ou determinados por algo superior; mas todos os juízos cujo sujeito lógico é o eu absolutamente indeterminável não podem ser determinados por nada superior, porque o eu absoluto não é determinado por nada superior; esses juízos, pelo contrário, são fundados e determinados pura e simplesmente por si mesmos.

E a essência de filosofia *crítica* consiste nisto: que é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior; e, se essa filosofia procede conseqüentemente a partir desse princípio, ela se torna doutrina-da-ciência. Ao contrário, é *dogmática* a filosofia que iguala ou opõe algo ao eu em si; e isso ocorre no pretenso conceito superior de *coisa (Ens)*, que, ao mesmo tempo, é estabelecido, de maneira totalmente arbitrária,
120 como pura e simplesmente supremo. No sistema crítico a coisa é o que é posto no eu; no dogmático ela é aquilo em que o próprio eu está posto. O criticismo é *imanente*, porque põe tudo no eu; o dogmatismo, *transcendente*, porque ultrapassa o eu. Na medida em que o dogmatismo pode ser conseqüente, o espinosismo é seu produto mais conseqüente. Ora, se se procede com o dogmatismo segundo seus próprios princípios, como certamente se deve fazer, há que perguntar-lhe por que admite sua coisa em si sem um fundamento superior, se, quando se tratava do eu, ele perguntava por um fundamento superior; por que esta vale como absoluta, se o eu não podia ser absoluto. Ora, para isso, ele não pode apresentar nenhuma legitimação, e é, portanto, com todo direito que exigimos dele que, segundo seu próprio princípio de nada admitir sem fundamento, forneça um gênero superior para o conceito de coisa em si e de novo um superior para esse e assim ao infinito. Um dogmatismo levado a cabo, portanto, ou nega simplesmente que nosso saber tenha um fundamento, que haja um sistema no espírito humano; ou contradiz a si mesmo. O dogmatismo levado a cabo é um ceticismo que duvida de que duvida; pois tem de suprimir a unidade da consciência e, com ela, a lógica inteira; não é, por conseguinte, um dogmatismo, e contradiz a si mesmo ao pretender sê-lo.[34]

[34] Há apenas dois sistemas, o crítico e o dogmático. O ceticismo, assim como foi determinado acima, não seria um sistema, pois nega a possibilidade de um sistema em geral. Mas só pode negá-la sistematicamente, por conseguinte contradiz a si mesmo e é inteiramente contrário à razão. A natureza do espírito humano já cuidou para que ele seja, mesmo, impossível. Até agora jamais alguém foi a sério um tal cético. Algo outro é o ceticismo crítico, o de *Hume*, de *Maimon*, de *Enesidemo*, que revela a insuficiência dos fundamentos apresentados até agora e justamente através disso indica onde encontrar fundamentos mais consistentes. Através dele a ciência ganha sempre, se não em conteúdo, seguramente na forma — e conhece mal os interesses da ciência quem recusa ao cético perspicaz a consideração que lhe é devida. (N. do A.)

(Assim Espinosa põe o fundamento da unidade da consciência em uma subs- 121
tância em que a consciência está necessariamente determinada tanto segundo a matéria (de série determinada da representação), quanto segundo a forma da unidade. Mas eu lhe pergunto: o que é que, por sua vez, contém o fundamento da necessidade desta substância, tanto segundo a matéria (as diversas séries de representação nela contidas), quanto sua forma (segundo a qual nela se esgotam *todas* as séries de representação *possíveis*, constituindo um *todo* perfeito). Ora, para essa necessidade ele não me fornece mais nenhum fundamento, mas diz: é pura e simplesmente assim; e o diz porque é forçado a admitir algo absolutamente primeiro, uma unidade suprema; mas, se é isto o que quer, ele deveria ter ficado desde logo na unidade que lhe era dada na consciência, e, assim, não teria sido obrigado a inventar uma ainda superior, a que nada o impelia.)

Simplesmente não se explicaria como jamais um pensador poderia, seja ultrapassar o eu, seja, depois de tê-lo ultrapassado, deter-se onde quer que fosse, se não encontrássemos, como perfeito fundamento de explicação desse fenômeno, um dado prático. Era um dado prático, e não teórico, como se parecia acreditar, que impelia o dogmático a ultrapassar o eu; a saber, o sentimento da dependência de nosso eu, na medida em que é prático, em relação a um não-eu que, pura e simplesmente, não está sob nossa legislação e é, nessa medida, livre; mas um dado prático o obrigava, inversamente, a deter-se onde quer que fosse; a saber, o sentimento de uma subordinação necessária e unidade de todo não-eu, sob as leis práticas do eu; a qual, porém, não é de modo nenhum, como o objeto de um conceito, algo que aí está *(das da ist)*,[35] e sim, como o objeto de uma idéia, algo que *deve* estar aí *(da sein soll)* e ser por nós produzido, como se mostrará a seu tempo.

E com isso esclarece-se pois, por último, que o dogmatismo não é de modo 122
nenhum o que pretende ser, que fomos injustos com ele pelas conclusões acima e que ele é injusto consigo mesmo ao assumi-las. Na realidade, sua suprema unidade não é outra senão a da consciência, e não pode ser outra, e sua coisa é o substrato da divisibilidade em geral ou a substância suprema, em que ambos, o eu e o não-eu (a inteligência e a extensão de Espinosa) estão postos. Longe de ultrapassar o eu puro absoluto, o dogmático nem sequer se eleva até ele; chega, quando vai o mais longe possível, como no sistema de Espinosa, até nosso segundo e terceiro princípio, mas não até o primeiro pura e simplesmente incondicionado; de hábito nem sequer se eleva a essa altura. Estava reservado à filosofia crítica dar esse último passo e com isso perfazer a ciência. A parte teórica da nossa doutrina-da-ciência, que também é desenvolvida apenas a partir dos dois últimos princípios, uma vez que o primeiro tem aqui uma validade meramente regulativa, é na realidade, como se mostrará a seu tempo, o espinosismo sistemático; só que a única substância suprema é o próprio eu de cada um; mas nosso sistema acrescenta uma parte prática, que funda e determina essa primeira, perfaz com isso a ciência inteira e esgota tudo o que é encontrado no espírito humano; através dela o senso comum *(gemeiner Menschenverstand)*, ofendido por toda filosofia pré-kantiana e incompatibilizado com a filosofia por nosso sistema teórico, aparentemente sem qualquer esperança de conciliação, é completamente reconciliado com a filosofia.

9) Se se faz total abstração da forma *determinada* do juízo, de que ele *opõe* ou

[35] Foi evitada, na medida do possível, a tradução de *dasein* por *existir*, sujeita a conotações reificantes. Aqui, o que importa é a oposição entre o *ser* e o *dever-ser*, correlatos do *conceito* e da *idéia*, respectivamente, em correspondência com a distinção entre *natureza* e *liberdade*. (N. do T.)

compara e é construído sobre uma *razão de distinção* ou uma *razão de referência, e se* toma meramente o que é geral na maneira de ação — o delimitar de um pelo outro —, temos a categoria da *determinação* (delimitação, em Kant, limitação).[30] Ou seja, um pôr da quantidade em geral, seja ela quantidade de realidade ou de negação, chama-se determinação.

123

[30] Referência, não só à terminologia de Kant, mas ao remanejamento das categorias que está sendo processado pelo método genético da doutrina-da-ciência. A *limitação*, em Kant, é a terceira da série das categorias da *qualidade:* realidade, negação e limitação — que Fichte faz corresponder aos três princípios da doutrina-da-ciência. Como *determinação*, o que se destaca é sua associação com a *quantidade*, assim como a seguir, com o conceito de *determinação recíproca*, se passará ao domínio da *relação*. (N. do T.)

Segunda Parte

FUNDAÇÃO DO SABER TEÓRICO

§ 4 — Proposição Primeira

Antes de encetarmos nosso caminho, uma curta reflexão sobre ele. — Estabelecemos três princípios lógicos: o de *identidade*, que funda todos os demais; e em seguida os dois que se fundam mutuamente naquele, o de *oposição* e o de *razão*. São estes dois últimos que tornam possível o método sintético em geral; estabelecem e fundam sua forma. Portanto, para estarmos seguros da validade formal de nosso método na reflexão, não precisamos de nada mais. — Do mesmo modo, na primeira ação sintética, a síntese fundamental (a do eu e do não-eu), foi estabelecido um conteúdo para todas as possíveis sínteses futuras, e também desse lado não precisamos de nada mais. Daquela síntese fundamental tem de deixar-se desenvolver tudo o que deve pertencer ao domínio da doutrina-da-ciência.

Mas, se algo deve poder desenvolver-se a partir dela, devem estar contidos, nos conceitos por ela unificados, ainda outros, que até agora não foram estabelecidos; e nossa tarefa é encontrá-los. Para isso, procede-se, pois, da seguinte maneira: — Segundo o § 3 todos os conceitos sintéticos nascem da unificação de opostos. Seria preciso, portanto, em primeiro lugar, procurar tais índices opostos dos conceitos estabelecidos (aqui, do eu e do não-eu, na medida em que estão postos como se determinando mutuamente); e isso ocorre por reflexão, que é uma ação arbitrária de nosso espírito: — *Procurar* — disse eu. É, portanto, pressuposto que os mesmos já estão presentes e não são feitos e fabricados por nossa reflexão (disso a reflexão não é, de modo nenhum, capaz), isto é, é pressuposta uma ação antitética, originariamente necessária, do eu. 124

A reflexão tem de estabelecer essa ação antitética e essa reflexão é, nessa medida, em primeiro lugar analítica. A saber, elevar por reflexão à consciência clara, *como* opostos, índices opostos que estão contidos em um determinado conceito = A chama-se analisar o conceito A. Aqui porém é de se observar, em particular, que nossa reflexão analisa um conceito que ainda não lhe está dado e que só pela análise será encontrado; o conceito analisado, até que se perfaça a análise, é = X. Surge a pergunta: como pode ser analisado um conceito desconhecido?

Nenhuma ação antitética, como a pressuposta para a possibilidade da análise em geral, é possível sem uma ação sintética; e aliás, nenhuma ação antitética determinada sem sua sintética determinada (§ 3). Ambas estão intimamente unificadas, são uma e a mesma ação, e apenas na reflexão são distinguidas. Por conseguinte, pode-se concluir da antítese à síntese; o terceiro termo, em que os dois opostos estão unificados, pode igualmente ser estabelecido; não como produto da reflexão, e sim como seu achado; mas como produto daquela ação sintética originária do eu; que por isso, *como* ação,

não deve justamente chegar à consciência empírica, como tampouco o deviam as ações até agora estabelecidas. Encontraremos, portanto, de agora em diante, puramente ações sintéticas, que porém não serão ações pura e simplesmente incondicionadas, como as primeiras. Mas, por nossa dedução, é provado que são ações, e ações do eu. A saber, elas o são tão certamente quanto a primeira síntese, a partir da qual são desenvolvidas e com a qual constituem uma e a mesma; e esta o é, tão certamente quanto o supremo estado de ação do eu, pelo qual ele põe a si mesmo. — As ações que são estabelecidas são *sintéticas;* mas a reflexão que as estabelece é *analítica.*

125 Mas aquelas antíteses que foram pressupostas para a possibilidade de uma análise por reflexão têm de ser pensadas como prévias, isto é, como tais, que delas dependa a possibilidade dos conceitos sintéticos a serem indicados. Nenhuma antítese, por sua vez, é possível sem síntese. Por conseguinte, é pressuposta como já ocorrida uma síntese superior; e nossa primeira ocupação tem de ser procurá-la e estabelecê-la precisamente. Ora, decerto a mesma já deve, propriamente, ter sido estabelecida no parágrafo anterior. Mas poderia dar-se que, por causa da passagem a uma parte inteiramente nova da ciência, ainda houvesse algo de particular a recordar quanto a isso.

A. Determinação de proposição sintética a ser analisada

Tanto o eu quanto o não-eu estão postos, ambos pelo eu e no eu, como limitáveis *mutuamente um pelo outro,* isto é, de tal modo que a realidade de um suprima a realidade do outro e vice-versa (§ 3).

Nessa proposição estão contidas as duas seguintes:

1) *O eu põe o não-eu como limitado pelo eu.* Dessa proposição, que no futuro e, aliás, na parte prática de nossa ciência, desempenhará um grande papel, não se pode por ora, pelo menos ao que parece, fazer ainda nenhum uso. Pois até agora o não-eu é nada; não tem nenhuma realidade, e portanto não é possível pensarmos como possa ser suprimida nele, pelo eu, uma realidade que ele não tem; como possa ele ser limitado, se nada é. Assim, essa proposição, pelo menos até que ao não-eu possa de alguma maneira ser atribuída realidade, parece totalmente inutilizável. A proposição sob a qual ela está contida: o eu e o não-eu limitam-se mutuamente, está decerto posta; mas é totalmente problemático se também a que agora acaba de ser estabelecida está posta por ela e nela contida. Pode também ser que o eu seja limitado pelo não-eu mera e exclusivamen-
126 te na medida em que já limitou a este — na medida em que o limitar já partiu do eu. Talvez o não-eu não limite o eu em si, mas apenas o limitar do eu; e assim a proposição acima continuaria verdadeira e correta, sem que ao não-eu tivesse de ser conferida uma realidade absoluta, e sem que a proposição problematicamente estabelecida acima estivesse contida nela.

2) Naquela proposição está contida a seguinte: *o eu põe a si mesmo como limitado pelo não-eu.* Desta pode-se fazer uso; e ela tem de ser admitida como certa, pois deixa-se derivar da proposição estabelecida.

O eu está posto em primeiro lugar como realidade absoluta e em seguida como realidade limitável, suscetível de uma quantidade, e aliás, como limitável pelo não-eu. E tudo isso está posto pelo eu; esses são, pois, os momentos de nossa proposição.

(Mostrar-se-á

1) que esta última proposição funda a parte teórica de doutrina-da-ciência — muito embora isso só possa ser feito depois da perfeição da mesma, como não pode ser de outro modo numa exposição sintética.
2) Que a primeira proposição, até agora problemática, funda a parte prática da

ciência. Mas, como ela mesma é problemática, a possibilidade de uma tal parte prática permanece igualmente problemática. Disto decorre

3) por que a reflexão tem de partir da parte teórica, não obstante mostrar-se, a seguir, que não é a faculdade teórica que torna possível a prática, mas que, pelo contrário, é a faculdade prática que torna possível a teórica (que a razão em si é meramente prática e que só na aplicação de suas leis a um não-eu que a limita ela se torna teórica). — É porque a *pensabilidade* do princípio prático se funda na pensabilidade do princípio teórico. E é da pensabilidade que se trata na reflexão.

4) Disso decorre que a divisão da doutrina-da-ciência em teórica e prática, que aqui fizemos, é meramente problemática (razão pela qual tivemos de fazê-la apenas assim de passagem e não pudemos traçar a rigorosa linha de demarcação, que ainda não é conhecida como tal). Ainda não sabemos se chegaremos a perfazer a parte teórica ou se, talvez, não daremos de encontro com uma contradição pura e simplesmente insolúvel; e muito menos podemos saber se da parte teórica seremos levados a uma parte prática em particular.) 127

B. Síntese das contraposições contidas na proposição estabelecida, em geral e universalmente

A proposição: *o eu se põe como determinado pelo não-eu* — acaba de ser derivada do terceiro princípio; se aquele deve valer, então ela também tem de valer; e aquele tem de valer, tão certo quanto a unidade da consciência não deve ser suprimida e o eu não deve deixar de ser eu (§ 3). Ela própria, portanto, tem de valer, tão certo quanto a unidade da consciência não deve ser suprimida.

Temos em primeiro lugar de analisá-la, isto é, de ver se, e que contraposições estão contidas nela.

O eu se põe como *determinado pelo não-eu*. Portanto, o eu não deve determinar, mas sim *ser* determinado; e o não-eu deve determinar; pôr limites à realidade do eu. Portanto, na proposição que estabelecemos, está contida, em primeiro lugar, a proposição seguinte: *o não-eu determina* (ativamente) *o eu* (que nessa medida é passivo). *O eu se põe* como determinado, por atividade absoluta. Toda atividade, pelo menos como compreendemos até agora, tem de partir do eu. O eu pôs a si mesmo, pôs o não-eu, pôs ambos na quantidade. Mas o eu se põe como determinado, significa manifestamente o mesmo que *o eu se determina*. Portanto, na proposição estabelecida, está contida também a proposição seguinte: *o eu determina a si mesmo* (por atividade absoluta).

Por ora fazemos inteira abstração de saber se porventura cada uma dessas duas proposições contradiz a si mesma, contém uma contradição interna e, portanto, suprime a si mesma. Mas é, desde logo, evidente que ambas contradizem mutuamente uma à outra; que o eu não pode ser ativo se deve ser passivo e vice-versa. 128

(Os conceitos de *atividade* e de *passividade* ainda não foram, sem dúvida, derivados e desenvolvidos, como opostos; e assim, também, nada mais deve ser concluído a partir desses conceitos, como opostos; servimo-nos aqui dessas palavras meramente para ser claros. O que é manifesto é que em uma das proposições desenvolvidas é afirmado o que a outra nega e vice-versa; e algo assim é, decerto, uma contradição.)

Duas proposições, que estão contidas em uma e mesma proposição, contradizem uma à outra, portanto se suprimem; e a proposição, em que estão contidas, suprime a si mesma. É o que se passa com a proposição estabelecida acima. Ela suprime, portanto, a si mesma.

Mas não pode suprimir-se, se a unidade da consciência não deve ser suprimida; portanto, temos de procurar unificar as contraposições indicadas (isto, segundo o que precede, não quer dizer: devemos em nossa operação de reflexões inventar por um artifício um ponto de unificação para elas; e sim, uma vez que a unidade da consciência e ao mesmo tempo essa proposição que ameaça suprimi-la estão postas, já tem de haver *(vorhanden sein)*, em nossa consciência o ponto de unificação, e temos apenas de procurá-lo pela reflexão. Acabamos de analisar um conceito sintético = X, que efetivamente aí está; e a partir das contraposições encontradas pela análise devemos concluir que conceito é o X desconhecido).

Passemos à solução de nosso problema.

É afirmado em uma das proposições o que na outra é negado. São, portanto, realidade e negação, que se suprimem; e que não se suprimem, mas devem ser unificadas, e isso ocorre (§ 3) por limitação ou determinação.

129 Na medida em que é dito: o eu determina a si mesmo, é conferida ao eu totalidade absoluta de realidade. O eu só pode determinar-se como realidade, pois está posto como realidade pura e simplesmente (§ 1), e não está posta nele negação nenhuma. Contudo, ele deveria estar determinado por si mesmo; isso não pode significar: ele suprime uma realidade em si; pois com isso ele seria posto imediatamente em contradição consigo mesmo; mas tem de significar: o eu determina a realidade e, mediante esta, a si mesmo. Ele põe toda realidade como um *quantum* absoluto. Fora dessa realidade não há nenhuma. Essa realidade está posta no eu. O eu está, portanto, determinado, na medida em que a realidade está determinada.

É de se observar ainda que isso é um ato absoluto do eu; o mesmo que aparece no § 3, em que o eu põe a si mesmo como quantidade; e que aqui, em vista da seqüência, tinha de ser estabelecido clara e nitidamente.

O não-eu está oposto ao eu; e há nele negação, como no eu realidade. Se no eu está posta totalidade absoluta de realidade, tem de ser posta no não-eu totalidade absoluta de negação; e a própria negação tem de ser posta como totalidade absoluta.

Ambas, a totalidade absoluta de realidade no eu e a totalidade absoluta de negação no não-eu, devem ser unificadas por determinação. Portanto o eu *determina-se em parte* e é *determinado em parte* — em outras palavras: a proposição deve ser tomada em *duas* significações, que entretanto têm de poder subsistir uma ao lado da outra.[37]

Mas ambas devem ser pensadas como *uma* e *a mesma*, isto é, do mesmo ponto de vista em que o eu é determinado, deve ele determinar-se, e do mesmo ponto de vista em que se determina, deve ser determinado.

O eu *é* determinado, significa: realidade é suprimida nele. Se, portanto, o eu põe em si apenas *uma parte* da totalidade absoluta da realidade, ele suprime, com isso, em si, o resto dessa totalidade; e põe a parte de realidade igual à realidade suprimida, em virtude do opor (§ 2) e da igualdade da quantidade consigo mesma, no não-eu (§ 3). Um grau é sempre um grau, seja ele um grau de realidade ou de negação (dividam,
130 por exemplo, a totalidade da realidade em dez partes iguais e ponham cinco delas no eu; então, necessariamente, estão postas no eu cinco partes de negação).

Quantas partes de negação o eu põe em si, tantas partes de realidade ele põe no não-eu; a qual realidade posta no oposto suprime nele a mesma realidade. (Se, por exemplo, estão postas cinco partes de negação no eu, cinco partes de realidade estão postas no não-eu.)

[37] Essa última frase ("em outras palavras" etc.) só consta na edição C. (N. do T.)

Portanto, o eu põe negação em si, na medida em que põe realidade no não-eu, e realidade em si, na medida em que põe negação no não-eu; põe-se, portanto, como *se determinando,* na medida em que *é* determinado; e como *sendo* determinado, na medida em que se *determina;* e o problema, na medida em que foi proposto acima, está solucionado.

(Na medida em que foi proposto, pois permanece sempre irrespondida a pergunta: como pode o eu pôr negação em si ou realidade no não-eu; e, se não se pode responder a essas perguntas, é como se nada tivesse ocorrido. Isso é lembrado para que ninguém se espante com a aparente nulidade e insuficiência de nossa solução.)

Acabamos de empreender uma nova síntese. O conceito que nela é estabelecido está contido no gênero superior da *determinação;* pois por ele é posta quantidade. Mas, se ele é efetivamente um outro conceito, e a síntese por ele designada, efetivamente uma nova síntese, então é preciso que se possa mostrar a diferença específica entre ele e o conceito de determinação em geral, é preciso que se possa indicar uma razão de distinção entre ambos os conceitos. — Pela *determinação* em geral é meramente *fixada quantidade;* sem se investigar como e de que maneira; pelo conceito sintético que acabamos de estabelecer é posta a quantidade *de um pela de seu oposto* e vice-versa. Pela determinação da realidade ou negação do eu é ao mesmo tempo determinada a negação ou realidade do não-eu; e vice-versa. Posso partir de qual dos opostos quiser, e de cada 131
vez, por uma ação de determinar, terei determinado, ao mesmo tempo, o outro. Essa determinação mais determinada poder-se-ia legitimamente denominar *determinação recíproca* (por analogia com ação recíproca). É o mesmo que, em Kant, se chama *relação.*[38]

C. *Síntese por determinação recíproca das contraposições contidas na primeira das proposições opostas*

Em breve se mostrará que, pela síntese mediante a determinação recíproca, nada de considerável foi ganho quanto à solução da dificuldade capital em si mesma. Mas quanto ao método ganhamos pé firme.

Se, na proposição capital estabelecida no começo do parágrafo, estão contidas todas as contraposições que devem ser aqui unificadas — e devem estar contidas nela, de acordo com a observação feita acima sobre o método —, se, além disso, essas contraposições puderam ser unificadas universalmente pelo conceito de determinação recíproca, então as contraposições que estão contidas nas proposições gerais *já unificadas já têm de estar mediatamente unificadas por determinação recíproca.* Assim como as contraposições particulares estão contidas sob as gerais que foram estabelecidas, também o conceito sintético que as unifica tem de estar contido sob o conceito geral de determinação recíproca. Temos, portanto, de proceder com esse conceito exatamente como acabamos de proceder com o conceito de *determinação* em geral. Nós o *determinamos,* isto é, restringimos a esfera de seu âmbito a uma quantidade menor pelo acréscimo da condição de que a quantidade de um deve ser determinada por seu oposto e vice-ver-

[38] As três categorias da *relação,* de acordo com Kant, são as seguintes: inerência e subsistência *(substantia et accidens);* causalidade e dependência (causa e efeito); e comunidade (ação recíproca entre o agente e o paciente). Também o conceito de *determinação recíproca (Wechselbestimmung),* fundamental para Fichte, se diferenciará a seguir em *causalidade* e *substancialidade,* através da dialética característica da doutrina-da ciência (aliás, a primeira "dialética" no sentido moderno da palavra), que institui uma lógica interna na passagem entre as diversas categorias, assim como entre as classes de categorias. A ambição, evidentemente, é de reconstituir o movimento de sua *gênese.* (N. do T.)

sa, e assim obtivemos o conceito de determinação recíproca. De acordo com a prova que acaba de ser feita, temos agora de determinar mais de perto esse próprio conceito, isto é, limitar sua esfera pelo acréscimo de uma condição particular; e assim obteremos conceitos sintéticos, que estão contidos sob o conceito superior de determinação recíproca.

132 Pomo-nos, com isso, em condições de determinar esses conceitos por suas rigorosas linhas de demarcação, de tal modo que a possibilidade de confundi-los e extraviar-nos do domínio de um ao domínio do outro é pura e simplesmente eliminada. Cada erro revela-se desde logo pela falta de determinação rigorosa.

O não-eu deve determinar o eu, isto é, deve suprimir nele realidade. Mas isso só é possível sob a condição de que ele tenha em si mesmo aquela parte de realidade que deve suprimir no eu. Logo — *o não-eu tem em si mesmo realidade.*

Mas *toda realidade está posta no eu*, e o não-eu está oposto ao eu; por conseguinte não há nele nenhuma realidade posta, e sim pura negação. Todo não-eu é negação; e *por conseguinte não tem em si realidade nenhuma.*

Ambas as proposições suprimem-se mutuamente. Ambas estão contidas na proposição: o não-eu determina o eu. Portanto, essa proposição suprime a si mesma.

Mas essa proposição está contida na proposição capital que acaba de ser estabelecida; e esta no princípio de unidade da consciência; se ela é suprimida, é suprimida a proposição capital, em que está contida, e a unidade da consciência, na qual esta está contida. Ela não pode, portanto, suprimir-se, e as contraposições contidas nela têm de poder ser unificadas.[39]

1) Essa contradição não foi resolvida pelo conceito de determinação recíproca. Ponhamos a totalidade absoluta da realidade como *divisível*, isto é, como tal que possa ser aumentada ou diminuída (e mesmo a legitimidade de fazê-lo ainda não foi deduzida); então podemos, sem dúvida, subtrair arbitrariamente partes dela e, sob essa condição, temos necessariamente de pô-las no não-eu; até aí está garantido pelo conceito de determinação recíproca. *Mas como chegamos a subtrair partes da realidade do eu?* Essa é a pergunta que ainda não foi tocada — sem dúvida a reflexão põe, de acordo com
133 a lei da determinação recíproca, a realidade suprimida em um, no oposto, e vice-versa; *se* é que já suprimiu realidade onde quer que seja. Mas o que a autoriza ou obriga a empreender, em geral, uma determinação recíproca?

Explicar-nos-emos mais precisamente: — No eu está posta, pura e simplesmente, realidade. No terceiro princípio, e ainda agora de modo inteiramente determinado, o não-eu foi posto como um *quantum;* mas todo *quantum* é *algo;* por conseguinte, também *realidade.* Contudo[40] o não-eu deve ser negação — logo, de certo modo, uma negação real (uma grandeza negativa).

Ora, segundo o conceito da mera relação, é totalmente indiferente a qual dos dois opostos se confere realidade e a qual deles negação. Isso depende de qual dos dois objetos é o ponto de partida da reflexão. Assim é, efetivamente, na matemática, que faz abstração de toda qualidade e considera exclusivamente a quantidade. Que eu denomine passos atrás ou passos avante grandezas positivas é em si totalmente indiferente e depende exclusivamente do que quero estabelecer como resultado final, se é a soma de uns ou a dos outros. Assim também na doutrina-da-ciência. O que é no eu negação é no não-eu realidade, e vice-versa; isso, e nada mais, é prescrito pelo conceito de deter-

[39] Este parágrafo inteiro foi suprimido na edição C. (N. do T.)
[40] Nas edições A e B consta, erroneamente: "Portanto". (N. do T.)

minação recíproca. Denominar, pois, o que está no eu realidade ou negação continua deixado inteiramente a meu arbítrio: trata-se meramente de realidade relativa.[41]

Mostra-se, portanto, no próprio conceito de realidade, uma ambigüidade, que é suscitada justamente pelo conceito de determinação recíproca. Se essa ambigüidade não pode ser eliminada, a unidade da consciência está suprimida: o eu é realidade, e o não-eu é igualmente realidade; e ambos não são mais opostos, e o eu não é = eu, e sim = não-eu. 134

2) Para que a contradição indicada seja satisfatoriamente solucionada, é preciso, antes de tudo, que seja eliminada essa ambigüidade, atrás da qual a mesma poderia estar oculta, não sendo uma contradição verdadeira, e sim uma contradição aparente.

A fonte de toda realidade é o eu, pois é ele o imediato e o pura e simplesmente posto.[42] Só pelo eu e com o eu está dado o conceito de realidade. Mas o eu *é* porque *se põe* e *põe-se* porque *é*. Portanto, *pôr-se* e *ser* são o mesmo. Mas o conceito de *pôr-se* e o de *atividade* em geral são, por sua vez, o mesmo. Portanto, toda realidade é *ativa* e todo ativo é realidade. Atividade é realidade *positiva*, absoluta[43] (por oposição à meramente *relativa*).

(É indispensável, aqui, pensar o conceito de atividade inteiramente puro. Por ele não pode ser designado nada que não esteja contido no pôr absoluto do eu por si mesmo; nada que não esteja imediatamente na proposição *eu sou*. É claro, portanto, que deve ser feita total abstração não só de todas as *condições de tempo*, mas também de todo *objeto* da atividade. O estado-de-ação do eu, ao pôr ele seu próprio ser, não se dirige a nenhum objeto, e sim retorna a si mesmo. Só quando o eu representa a si mesmo, torna-se ele objeto. — Dificilmente a imaginação pode conter-se e deixar de imiscuir esse último caráter, o do objeto a que se dirige a atividade,[44] no conceito puro de atividade; basta, porém, que se esteja prevenido contra essa ilusão da imaginação para, pelo menos nas conseqüências, fazer abstração de tudo o que poderia provir de uma tal imissão.)

3) O eu deve estar determinado, isto é, deve estar suprimida nele realidade, ou, como esse conceito acaba de ser determinado, *atividade*. Por conseguinte, está posto nele o contrário da *atividade*. Mas o contrário da atividade chama-se *passividade (Leiden)*. Passividade é negação *positiva*, absoluta,[45] e é nessa medida oposta à meramente *relativa*.

(Seria desejável que a palavra *Leiden*[46] tivesse menos significações acessórias. Que aqui não se deva pensar em uma sensação dolorosa não precisa, é claro, ser lembrado. Mas talvez seja útil lembrar que se deve fazer abstração de todas as *condições de tempo* e, além disso, por enquanto ainda *de toda atividade* do oposto *causadora da passividade*. *Passividade* é a mera negação do conceito puro de atividade que acaba de ser estabeleci- 135

[41] É digno de nota que na linguagem comum a palavra *relativo* sempre tenha sido usada corretamente, sempre a respeito daquilo que é distinguido meramente pela quantidade e não pode ser distinguido por nada mais; e que contudo não se tenha nunca ligado um conceito determinado à palavra *relação*, da qual é derivada. (N. do A.)

[42] A frase: "pois é ele o imediato e o pura e simplesmente posto" foi acrescentada na edição C. (N. do T.)

[43] A palavra "absoluta" consta apenas na edição C. (N. do T.)

[44] O acréscimo "a que se dirige a atividade" é da edição C. A palavra *Merkmal*, que vem sendo traduzida por "índice", tem nesta frase sentido mais genérico; daí sua tradução por "caráter". (N. do T.)

[45] A palavra "absoluta" foi acrescentada na edição C. (N. do T.)

[46] Traduzida normalmente por "passividade", tem entretanto, em alemão, um sentido mais concreto, que em português se diferenciou: padecimento, sofrimento, paixão (no sentido cristão); o passivo é o que *sofre* a ação. (N. do T.)

do e aliás, negação *quantitativa*, uma vez que ele próprio é quantitativo; pois, a mera negação da atividade, abstraída de sua quantidade = 0, seria *repouso*. Tudo no eu que não está imediatamente contido no *eu sou*, que não está imediatamente posto pelo pôr do eu por si mesmo, é para ele *passividade* (afecção em geral).

4) Se, quando o eu está em estado de passividade, deve ser conservada a totalidade absoluta da realidade, então, em virtude da lei de determinação recíproca, deve necessariamente ser transferido ao não-eu um grau igual da atividade, de acordo com o que precede.[47]

E assim, pois, está solucionada a contradição acima. *O não-eu* como tal *não tem em si nenhuma realidade; mas tem realidade na medida em que o eu é passivo;* em virtude da lei de determinação recíproca. Esta proposição: *o não-eu*, pelo menos ao que compreendemos até agora, *só tem realidade para o eu na medida em que o eu está afetado; e, sem a condição de uma afecção do eu, não tem nenhuma*, é muito importante em suas consequências.

5) O conceito sintético agora derivado está contido sob o conceito superior de determinação recíproca; pois nele a quantidade de um, do não-eu, é determinada pela quantidade de seu oposto, do eu. Mas é-lhe também especificamente diferente. A saber, no conceito da determinação recíproca era totalmente indiferente qual dos dois opostos era determinado pelo outro, a qual dos dois era conferida a realidade, e a qual a negação. Era determinada a quantidade — mas também nada mais do que a mera quantidade. — Na presente síntese, porém, a permutação não é indiferente; está determinado a qual
136 dos dois termos da contraposição é conferida realidade e não negação, e a qual deles negação e não realidade. Portanto, pela presente síntese é posta *atividade* e, aliás, o mesmo grau de atividade em um que de passividade em seu oposto, e vice-versa.

Esta síntese é denominada síntese da *causalidade (Wirksamkeit)*. Aquele a que é conferida *atividade* e nessa medida *não passividade*, chama-se *causa (Ursache)* (realidade originária *(Ur-Realität)*, realidade positiva pura e simplesmente posta, que por essa palavra é exprimida com acerto): aquele a que é conferida *passividade* e nessa medida *não atividade*, chama-se o *causado (Bewirkte)*, (o efeito *(Effekt)*; por conseguinte, uma realidade dependente de outra e não uma realidade originária). Ambos pensados em conexão chamam-se *uma atuação (Wirkung)*. Não se deveria nunca dar ao causado o nome de *Wirkung*.[48]

(No conceito de causalidade, tal como acaba de ser deduzido, deve-se fazer total abstração das *condições de tempo* empíricas; e, mesmo sem elas, esse conceito pode muito bem ser pensado. Em parte, porque o tempo ainda não está deduzido e não temos ainda aqui o direito de servir-nos de seu conceito; em parte, porque não é verdade, em geral, que se tenha de pensar a causa, *como* tal, isto é, na medida em que é ativa numa atuação determinada, como precedendo o causado no tempo, conforme se mostrará no esquematismo:[49] Causa e causado devem, isso sim, em virtude da unidade sintéti-

[47] A frase "de acordo com o que precede" consta somente na edição C. (N. do T.)

[48] Neste parágrafo, em que introduz a noção de *causalidade*, Fichte procede a uma série de ajustes terminológicos, indispensáveis para o rigor da dedução. Em função da idéia-mestra contida no verbo *wirken* — atuar, efetuar — a causalidade será *Wirksamkeit (eficácia)*, e não *Kausalität*, assim como o efeito será o *Bewirktes* (o efetuado, o causado), e não *Wirkung*, como costuma ser chamado, com essa indevida desinência ativa. A causa, por sua vez, sendo o que é propriamente *wirksam* (atuante, eficaz) na relação, tem na língua um nome feliz: *Ursache* (de *Ur* — originário; e *Sache* — coisa, como trad. do latim "causa"), palavra que marca bem sua *positividade*, isto é, seu caráter de *posição (Setzung)* incondicional e, portanto, de *realidade* (do latim "res") originária. (N. do T.)

[49] O *esquematismo*, pensado por Kant como mediação entre o conceito (intelectual) e a intuição (sensível), determinação transcendental do tempo que permite o exercício da faculdade de julgar (a aplicação da catego-

ca, ser pensados como um e o mesmo. Não a causa como tal, mas sim a substância a que a causalidade é conferida precede no tempo a atuação, por razões que se mostrarão.[50] Mas, quanto a isso, também a substância sobre a qual se atua precede no tempo o que nela é causado.)

D. Síntese por determinação recíproca das contraposições contidas na segunda das proposições opostas

A segunda proposição estabelecida como contida em nossa proposição capital: o eu se põe como determinado, isto é, ele se determina, contém também contraposições; 137
e, portanto, suprime a si mesma. Mas, já que não pode suprimir-se sem que mediatamente também a unidade da consciência seja suprimida, temos de unificar suas contraposições por uma nova síntese.

a. O eu se determina; é o *determinante* (isto é, o verbo está na voz ativa)[51] e, portanto, ativo.

b. Ele se determina; é um *determinado*,[52] e portanto passivo. (Determinidade indica sempre, em sua significação mais profunda, uma passividade, uma interrupção da realidade.)[53] Portanto, o eu é em uma e mesma ação ativo e passivo ao mesmo tempo; é-lhe conferida realidade e negação ao mesmo tempo, o que sem dúvida nenhuma é uma contradição.

Essa contradição deve ser solucionada pelo conceito de determinação recíproca; e é certo que estaria completamente solucionada se em lugar das proposições acima se pudesse pensar a seguinte: *o eu determina por atividade sua passividade; ou por passividade sua atividade.* Pois nesse caso ele seria, em um e mesmo estado, ativo e passivo ao mesmo tempo. Resta apenas a pergunta: *se* e *como* pode ser pensada a proposição acima.

Para a possibilidade de toda determinação em geral (de todo medir) tem de ser fixada uma medida *(Maszstab).* Mas essa medida não poderia ser outra senão o próprio eu, porque originariamente só o eu está posto pura e simplesmente.

Mas no eu está posta realidade. Por conseguinte, o eu tem de estar posto como *totalidade absoluta* (por conseguinte, como um *quantum* em que estão contidos todos os *quanta* e que pode ser uma medida *(Masz)* para todos) da realidade; e aliás, originariamente, pura e simplesmente; se é que a síntese que acaba de ser problematicamente estabelecida deve ser possível e a contradição ser satisfatoriamente solucionada. Logo:

1) O eu põe pura e simplesmente, sem qualquer fundamento e sob nenhuma condição possível, a *totalidade absoluta da realidade* como um *quantum*, acima do qual, pura e simplesmente por força desse pôr, não é possível nenhum maior; e põe esse máximo absoluto de realidade *em si mesmo.* — Tudo o que está posto no eu é realidade; e toda realidade que é está posta no eu (§ 1). Mas essa realidade no eu é um *quantum*, 138
e aliás um *quantum* pura e simplesmente posto (§ 3).

2) Por essa medida pura e simplesmente posta deve ser determinada a quantidade de uma falta de realidade (de uma passividade). Mas a falta é nada; e o que falta é

ria ao fenômeno), é indissociável, também para Fichte, da *temporalidade.* Como ela, está ligado também, na doutrina-da-ciência, à função da *imaginação*, e só pode aparecer com esta na ordem da dedução — isto é, no capítulo dedicado à "Dedução da Representação". (N. do T.)

[50] Referência à síntese seguinte, que introduz a *substancialidade.* (N. do T.)

[51] O parêntese foi acrescentado na edição C. (N. do T.)

[52] Nas edições A e B, em vez disso, lê-se: "é o *sendo-determinado*". (N. do T.)

[53] O parêntese foi acrescentado na edição C. (N. do T.)

nada. (O não ser não se deixa perceber.)[54] Por conseguinte, só pode ser determinada pela determinação do *restante da realidade*. Portanto, o eu só pode *determinar* a quantidade limitada de sua *realidade;* e pela determinação da mesma está, pois, também determinada a quantidade de *negação* (mediante o conceito de determinação recíproca).

(Fazemos ainda, aqui, inteira abstração da determinação da negação como contraposta à *realidade em si* no eu e dirigimos nossa atenção meramente à determinação de um *quantum* de realidade, que é menor que a totalidade.)

3) Um *quantum* de realidade não igual à totalidade é ele mesmo negação, a saber *negação da totalidade*. Como quantidade limitada, é oposto à totalidade; e todo oposto é negação daquilo a que está oposto. Toda quantidade determinada é não-totalidade.

4) Mas se um tal *quantum* deve poder ser *oposto* à totalidade, por conseguinte ser *comparado* com ela (segundo as regras de toda síntese e antítese), tem de haver uma razão de referência entre ambos; e esta é, então, o conceito de *divisibilidade* (§ 3). Na totalidade absoluta não há partes; mas ela pode ser comparada com partes e delas distinguida: e com isto a contradição acima pode ser satisfatoriamente solucionada.

5) Para compreendê-lo bem claramente, reflitamos sobre o conceito de realidade. O conceito de realidade é igual ao conceito de atividade. Toda realidade está posta no eu, significa: o eu é *apenas* ativo; só é eu na medida em que é ativo; e, na medida em que não é ativo, é não-eu.

139 Toda passividade é não-atividade. A passividade não pode, portanto, ser determinada de outro modo, a não ser por sua referência à atividade.

Ora, isso corresponde certamente a nossa tarefa, segundo a qual, mediante a atividade, por determinação recíproca, deve ser determinada uma passividade.

6) Não se pode referir passividade a atividade, senão sob a condição de que aquela tenha uma razão de referência com esta. E essa razão não pode ser outra, senão a razão de referência em geral entre a realidade e negação, a da quantidade. A passividade é referível à atividade por quantidade, significa: *a passividade é um quantum de atividade.*

7) Para poder pensar em um *quantum* de atividade, é preciso possuir uma medida da atividade, isto é, *atividade* em geral (o que acima se chamava totalidade absoluta de realidade). O *quantum* em geral é a medida.

8) Se em geral *toda* atividade está posta no eu, então o pôr de um *quantum de atividade* é diminuição dessa atividade; e um tal *quantum*, na medida em que não é *toda* atividade, é uma passividade; mesmo se é *em si* atividade.

9) Portanto, pelo pôr de um *quantum* de atividade, por oposição do mesmo à atividade, não na medida em que é *atividade em geral*, mas na medida em que é *toda* atividade, é posta uma passividade, isto é, esse próprio *quantum* de atividade, *como* tal, é posto como passividade; e *determinado* como tal.

(*Determinado*, digo eu. Toda passividade é negação da atividade; por um *quantum* de atividade é negada a totalidade da atividade. E, na medida em que isso ocorre, o *quantum* faz parte da esfera da passividade. — Mas, se este é considerado em geral como atividade, então não faz parte da esfera da passividade, e é excluído dela.)

10) Acaba de ser indicado um X que é ao mesmo tempo realidade e negação, atividade e passividade.

140 a. X é *atividade* na medida em que é referido ao não-eu, porque está posto no eu, e no eu que põe, que age.

[54] O parêntese é acréscimo da edição C. (N. do T.)

b. X é *passividade* na medida em que é referida à totalidade do agir. Não é o agir em geral, e sim um agir *determinado;* uma maneira-de-agir particular contida na esfera do agir em geral.

(Se traçarem uma circunferência = A, toda a superfície por ela incluída = X estará oposta à superfície infinita no espaço infinito, que foi excluída. Se traçarem no interior de A outra circunferência = B, a superfície incluída por esta = Y, estará em primeiro lugar, incluída no âmbito de A, e oposta, ao mesmo tempo que A, à superfície infinita, excluída por A; é, nessa medida, plenamente igual à superfície X. Mas, na medida em que a considerarem como incluída por B, ela está oposta à superfície infinita excluída, por conseguinte também àquela parte da superfície X que não está contida nela. Assim, o espaço Y é oposto a si mesmo; a saber, ora é uma parte da superfície X, ora a superfície Y subsistente por si mesma.)

Um exemplo:[55] *Eu penso* é, em primeiro lugar, uma expressão da atividade; o eu está posto como *pensante,* e nessa medida como *agente.* É, além disso, uma expressão da negação, da limitação, da passividade; pois *pensar* é uma determinação particular do ser; e de seu conceito são excluídas todas as demais espécies de ser. O conceito de pensar é, portanto, oposto a si mesmo; designa uma atividade se é referido ao objeto pensado; designa uma passividade se é referido ao ser em geral; pois, para que o pensar seja possível, o ser tem de ser limitado.

Todo predicado possível do eu designa uma limitação dele. O sujeito: eu, é o pura e simplesmente ativo, ou o que é. Pelo predicado (por exemplo, eu represento, eu me 141
esforço etc.) essa atividade é incluída em uma esfera delimitada. (Como e através de que isso ocorre, ainda não é questão aqui.)

11) Agora pode-se compreender perfeitamente como o eu pode determinar, por e mediante sua atividade, sua passividade, e como pode ser ativo e passivo ao mesmo tempo. Ele é *determinante* na medida em que, por absoluta espontaneidade, se põe em uma esfera determinada, entre todas as que estão contidas na totalidade absoluta de suas realidades; e na medida em que reflete meramente sobre esse pôr absoluto e faz abstração do limite da esfera. É *determinado* na medida em que é considerado como posto nessa esfera determinada e é feita abstração da espontaneidade do pôr.

12) Encontramos a ação sintética originária do eu pela qual é solucionada a contradição estabelecida, e com isso encontramos um novo conceito sintético, que ainda temos de investigar com um pouco mais de precisão.

Do mesmo modo que o anterior, o de causalidade, esse conceito é uma determinação recíproca determinada mais de perto; e obteremos a mais perfeita compreensão de ambos se os compararmos com esta, assim como entre si.

Segundo as regras da determinação em geral, têm de ser ambos: a. iguais à determinação recíproca; b. opostos a ela; c. iguais um ao outro, na medida em que estão opostos a ela; d. opostos um ao outro.

a. São iguais à determinação recíproca nisto: em ambos, como nela, é determinada atividade por passividade, ou realidade por negação (o que é o mesmo) e vice-versa.
b. Ambos lhe são opostos. Pois na determinação recíproca é apenas *posta* em geral uma alternância *(Wechsel);* mas não *determinada.* Fica-se livre para passar da realidade à negação ou desta àquela. Nas duas últimas sínteses derivadas, porém, a ordem da alternância está fixada e determinada.

[55] Acréscimo da edição C. (N. do T.)

142 c. Nesses dois conceitos a ordem está fixada, e é justamente nisso que ambos são iguais entre si.

d. A propósito da ordem da alternância, ambos são opostos entre si. No conceito de causalidade, a atividade é determinada pela passividade; no que acaba de ser derivado, a passividade é determinada pela atividade.

13) Na medida em que é considerado como abrangendo o âmbito inteiro, pura e simplesmente determinado, de todas as realidades, o eu é *substância.* Na medida em que é posto em uma esfera desse âmbito não determinada pura e simplesmente (como e através de que seja determinada essa esfera, permanece sem ser investigado), ele é *acidental;* ou: *tem em si um acidente.* O limite que separa essa esfera particular do âmbito inteiro é o que faz do acidente um acidente. É a razão de distinção entre substância e acidente. Esse limite está no âmbito; por isso o acidente está na *(in, und an die)* substância; ele exclui algo do âmbito inteiro; por isso o acidente não é substância.

14) Nenhuma substância é pensável sem referência a um acidente; pois o eu só se torna substância pelo pôr de esferas possíveis no âmbito absoluto; só através de possíveis acidentes surgem *realidades;* já que sem isso toda realidade seria pura e simplesmente una. — As realidades do eu são suas maneiras de ação; ele é substância na medida em que nele são postas todas as maneiras de ação (modos de ser) possíveis.

Nenhum acidente é pensável sem substância; pois, para reconhecer que algo é uma realidade determinada, devo referi-lo à *realidade em geral.*

A substância é *toda a alternância pensada em sua generalidade;* o acidente é algo *determinado, que se alterna com um outro alternante.*

Há originariamente apenas uma substância, o eu. Nessa substância una estão postos todos os acidentes possíveis, portanto, todas as realidades. — Como vários acidentes
143 da substância una, *iguais em um índice qualquer,* podem ser concebidos juntos e pensados eles próprios como substâncias, cujos acidentes são determinados pela *diversidade daqueles índices* entre si, que ocorre ao lado da igualdade, é o que veremos a seu tempo.

Observação: Permaneceram sem ser investigadas, e totalmente no escuro, por um lado, aquela atividade do eu pela qual o mesmo se distingue e se compara como substância e acidente; em parte, aquela que leva o eu a empreender essa ação; e esta última, ao que podemos supor a partir da primeira síntese, bem poderia ser uma atuação do não-eu.

Portanto, como sói ocorrer em toda síntese, no meio está tudo corretamente unificado e vinculado; mas não os dois extremos.

Esta observação mostra-nos por um novo lado o modo de operação da doutrina-da-ciência. Ela continuará sempre a intercalar termos médios entre os opostos; com isso, porém, a contradição não é completamente solucionada, mas apenas transposta para mais adiante. Se, entre os termos unificados, de que se descobriu, investigando-os mais de perto, que, contudo, não estão completamente unificados, é intercalado um novo termo médio, é eliminada, sem dúvida, a contradição indicada por último; mas para solucioná-la tiveram de ser admitidos novos pontos extremos, que são outra vez opostos e de novo têm de ser unificados.

O problema *(Aufgabe)* propriamente dito, supremo, que contém sob si todos os outros problemas, é: como pode o eu atuar imediatamente sobre o não-eu, ou o não-eu sobre o eu, se ambos devem ser totalmente opostos um ao outro. Intercala-se entre ambos um X qualquer, sobre o qual ambos atuam, através do qual, portanto, atuam ao mesmo tempo, também, um sobre o outro. Logo porém se

descobre que também nesse X tem de haver outra vez um ponto qualquer em que eu e não-eu coincidem *(zusammentreffen)* imediatamente. Para evitá-lo, intercala-se entre eles e em lugar do limite rigoroso um termo médio = Y. Mas mostra-se 144
logo que neste, do mesmo modo que em X, tem de haver um ponto em que os dois opostos se tocam imediatamente. E assim prosseguiria ao infinito, se, por um decreto absoluto da razão, que não é criado, mas apenas indicado pelo filósofo — pelo: não *deve*, já que o não-eu não pode de nenhuma maneira ser unificado com o eu, haver em geral um não-eu, o nó não fosse, não desatado, por certo, mas cortado.[56]

Pode-se considerar a coisa ainda por um outro lado. — Na medida em que é limitado pelo não-eu, o eu é finito; mas em si, assim como é posto por sua própria atividade absoluta, o eu é infinito. Ambas, a infinitude e a finitude, devem ser unificadas nele. Mas uma tal unificação é em si impossível. Por muito tempo, decerto, o conflito é apaziguado por mediação; o infinito delimita o finito. Afinal, porém, uma vez que se mostra a total impossibilidade da unificação buscada, a finitude tem de ser suprimida *(aufgehoben werden)* em geral; todos os limites têm de desaparecer e o eu infinito tem de restar sozinho, como Um e como tudo.

Ponham, no espaço contínuo A, no ponto m *luz* e no ponto n *treva;* então, já que o espaço é contínuo e entre m e n não há nenhum *hiato,* deve necessariamente haver entre ambos os pontos, em algum lugar, um ponto o, que é ao mesmo tempo luz e treva, o que se contradiz. — Ponham entre ambos um termo médio, *penumbra.* Se a penumbra for de p a q, então deve limitar-se em p com a luz e em q com a treva. Mas, com isso, vocês ganharam meramente uma prorrogação, porém não solucionaram satisfatoriamente a contradição. A penumbra é uma mistura de luz e treva. Ora, para que em p a luz clara possa limitar-se com a penumbra, é preciso que o ponto p seja ao mesmo tempo luz e penumbra; e — já que a penumbra só se distingue da luz por ser também treva — que esse ponto seja 145
ao mesmo tempo luz e treva. Assim também no ponto q. — Por conseguinte, a contradição não pode ser resolvida de outro modo, a não ser assim: luz e treva não são em geral opostas, mas distinguem-se apenas segundo os graus. A treva é meramente uma quantidade muito exígua de luz. — Exatamente assim se passa entre o eu e o não-eu.

E. Unificação sintética da contraposição que ocorre entre as duas espécies de determinação recíproca que foram estabelecidas

O eu se põe como determinado pelo não-eu era a proposição capital, de que partimos e que não podia ser suprimida sem que a unidade da consciência fosse ao mesmo tempo suprimida. Mas havia nela contradições, que tínhamos de solucionar. Em primeiro lugar surgia a pergunta: como pode o eu *determinar* e *ser determinado* ao mesmo tempo? — a qual era respondida: *determinar* e ser *determinado* são, mediante o conceito de determinação recíproca, um e o mesmo; portanto, assim que o eu põe um determinado

[56] A palavra "desatado" é empregada para traduzir *gelöst,* particípio passado do verbo *lösen* (o nó não é *solto*). A metáfora, portanto, refere-se claramente à impossibilidade da *solução (Lösung)* para a suprema *tarefa* (ou problema: *Aufgabe*) de unificar os opostos absolutos, tarefa cuja dedução se iniciou no parágrafo 3.º. O decreto *(Machtspruch)* da razão será o imperativo que *corta* o nó, em lugar de solucioná-lo. O problema, em si mesmo, é uma *tarefa infinita.* (N. do T.)

quantum de negação em si, ele põe ao mesmo tempo um determinado *quantum* de realidade no não-eu e vice-versa. Aqui restava a pergunta: aonde então deve ser posta a realidade, no eu ou no não-eu? — ao que, mediante o conceito de causalidade, foi respondido: no eu deve ser posta negação ou passividade e, segundo a regra da determinação recíproca em geral, o mesmo *quantum* de realidade ou atividade deve ser posto no não-eu. — Mas como pode uma passividade ser posta no eu? — era em seguida perguntado, e a isso, mediante o conceito de substancialidade, era respondido: passividade e atividade são no eu um e o mesmo, pois passividade é meramente um *quantum*
146 menor de atividade. Mas com essas respostas enredamo-nos em um círculo. *Se* o eu põe um grau menor da atividade em si, então, sem dúvida, ele põe através disso uma passividade em si e uma atividade no não-eu. Mas o eu não pode ter uma faculdade de pôr pura e simplesmente um grau inferior de atividade em si; pois, de acordo com o conceito de substancialidade, ele põe toda a atividade em si; e não põe nada em si senão atividade. Por conseguinte, o pôr de um grau inferior de atividade no eu deveria ser precedido por uma atividade do não-eu; esta já deveria ter anulado efetivamente uma parte da atividade do eu, antes que o eu pudesse pôr em si uma parte menor da mesma. Mas isso é igualmente impossível, já que, em virtude do conceito de causalidade, só pode ser conferida ao não-eu uma atividade na medida em que no eu está posta uma passividade.

Explicar-nos-emos ainda mais claramente, por enquanto não em forma tão metódica, sobre o ponto capital que está em questão. Permitam-me para isso pressupor o conceito de tempo como conhecido. — Ponham, como primeiro caso, segundo o mero conceito da causalidade, que a limitação do eu provenha única e somente da atividade do não-eu. Pensem que no instante A o não-eu não atue sobre o eu; então toda realidade está no eu, e nenhuma negação; e por conseguinte, segundo o que precede, nenhuma realidade está posta no não-eu. Pensem, em seguida, que no instante B o não-eu atue com 3 graus de atividade sobre o eu; então, em virtude do conceito de determinação recíproca, estão certamente suprimidos 3 graus de realidade no eu, em lugar dos quais estão postos 3 graus de negação. Mas nisso o eu se comporta meramente como passivo; os graus de negação estão sem dúvida postos nele; mas também *estão* meramente *postos — para um ser inteligente qualquer* fora do eu, que observa o eu e o não-eu nessa atuação e julga segundo a regra da determinação recíproca, mas não *para o próprio eu*. Para isso seria requerido que o eu pudesse comparar seu estado no momento A com seu estado no momento B e distinguir os diversos *quanta* de sua atividade em ambos
147 os momentos; e ainda não foi mostrado como isso é possível. No caso admitido, o eu estaria certamente limitado, mas não teria consciência de sua limitação. O eu estaria, para dizê-lo com as palavras de nossa proposição, certamente *determinado;* mas *não se poria* como determinado, e somente[67] um ser qualquer fora dele poderia pô-lo como determinado.

Ou ponham, como segundo caso, segundo o mero conceito de substancialidade, que o eu tenha, pura e simplesmente, independente de toda atuação do não-eu, uma faculdade de pôr arbitrariamente um *quantum* diminuído de realidade em si; a pressuposição do idealismo transcendente e, particularmente, da harmonia preestabelecida, que é um tal idealismo. É feita aqui inteira abstração de que essa pressuposição já contradiz o princípio absolutamente primeiro. Dêem-lhe ainda a faculdade de comparar essa quantidade diminuída com a totalidade absoluta e de medi-la a essa totalidade. Sob essa pressuposição, ponham o eu no momento A com 2 graus de atividade reduzida,

[67] A palavra "somente" consta apenas na edição C. (N. do T.)

no momento B com 3 graus; então, pode-se bem entender como o eu pode em ambos os momentos julgar-se como limitado, e aliás no momento B como mais limitado que no momento A; mas não se pode, de modo algum, compreender como ele poderia referir essa limitação a algo no não-eu, como à causa da mesma. Com as palavras de nossa proposição: o eu certamente se poria como determinado, mas não como determinado *pelo não-eu*. (A legitimidade dessa referência a um não-eu é certamente negada pelo idealista dogmático,[58] que nessa medida é conseqüente; mas o fato do referir ele não pode negar, e a nenhum deles ainda ocorreu negá-lo. Mas então ele tem pelo menos de explicar esse fato concedido, abstração feita de sua legitimidade. Disso, porém, não é capaz a partir de sua pressuposição, e sua filosofia é, portanto, incompleta. Se ainda, ao lado disso, ele porventura admite a existência *(Dasein)* de coisas fora de nós, como 148
acontece na harmonia preestabelecida de pelo menos alguns leibnizianos,[59] é, de mais a mais, inconseqüente.)

Ambas as sínteses, utilizadas separadamente, não explicam, portanto, o que devem explicar, e a contradição denunciada acima permanece: se o eu se põe como determinado, não é determinado pelo não-eu; se é determinado pelo não-eu, não se põe como determinado.

I

Estabeleceremos agora essa contradição de modo bem determinado.

O eu não pode pôr nenhuma passividade em si sem pôr atividade no não-eu; e não pode pôr atividade no não-eu sem pôr uma passividade em si; não pode fazer uma dessas ações sem a outra; não pode fazer nenhuma pura e simplesmente, não pode, portanto, fazer nenhuma das duas.

Assim sendo:

1) O eu não põe passividade em si, na medida em que põe atividade no não-eu, nem atividade no não-eu, na medida em que põe passividade em si; ele em geral não põe (não é negada a *condição*, mas sim o *condicionado*, o que deve ser bem notado; não é posta em questão a regra da determinação recíproca em geral, como tal, mas sua aplicação em geral ao caso presente). Como acaba de ser provado.
2) Mas o eu deve pôr passividade em si, e nessa medida atividade no não-eu, e vice-versa: como decorrência das proposições pura e simplesmente postas acima.

II

Na primeira proposição é negado o que é afirmado na segunda.

Ambas se relacionam, portanto, como negação e realidade. Mas negação e realida-

[58] A palavra "dogmático" consta apenas na edição C. (N. do T.)

[59] Essa ressalva ("de pelo menos alguns leibnizianos"), destinada a eximir da crítica o próprio Leibniz, foi acrescentada na edição C. Nesse meio tempo Fichte fora levado, especialmente por algumas observações de Schelling (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797), a uma apreciação mais favorável sobre Leibniz. (N. do T.)

de são unificadas por quantidade. Ambas as proposições devem valer; mas devem ambas valer apenas *em parte*.

Devem ser pensadas assim:

1) O eu põe *em parte* passividade em si, *na medida em que* põe atividade no não-eu;
149 mas *não* põe *em parte* passividade em si, *na medida em que* põe atividade no não-eu; e vice-versa. (Mais claramente: a determinação recíproca é *sob certo aspecto* válida e é aplicada, mas *sob outro aspecto* não é aplicada.)[60]
2) O eu põe apenas *em parte* passividade no não-eu, na medida em que põe atividade em si; e *em parte não* passividade no não-eu, na medida em que põe atividade no eu. (Isso significaria, conforme o estabelecido: É posta no eu uma atividade que não é oposta a nenhuma passividade no não-eu; e é posta no não-eu uma atividade que não é oposta a nenhuma passividade no eu. Denominaremos por enquanto essa espécie da atividade, até a conhecermos mais de perto, atividade *independente*.)

III

Mas uma tal atividade independente no eu e no não-eu contradiz a lei do opor, que está agora determinada mais de perto pela lei da determinação recíproca; contradiz, portanto, em particular o conceito de determinação recíproca, que é dominante em nossa presente investigação.

Toda atividade no eu determina uma passividade no não-eu (permite concluir uma tal passividade);[61] e vice-versa: de acordo com o conceito de determinação recíproca. — Agora, porém, acaba de ser estabelecida a proposição:

Uma certa atividade no eu não determina uma passividade no não-eu (não permite concluir uma tal passividade);[61] e uma certa atividade no não-eu não determina uma passividade no eu:

A qual[62] se relaciona à que precede como negação à realidade. Portanto, ambas devem ser unificadas por determinação, isto é, podem valer apenas em parte.

A proposição superior, que é contradita, é o princípio de determinação recíproca. Este deve valer apenas em parte, isto é, deve ser ele mesmo determinado, sua validade, através de uma regra, deve ser encerrada em um certo âmbito.

Ou, para nos exprimirmos de outro modo, a atividade independente do eu e do não-eu só é independente em certo sentido. Isso logo se tornará claro. Pois

150

IV

Deve haver no eu uma atividade que determina uma passividade no não-eu e é por ela determinada; e vice-versa: uma atividade no não-eu que determina uma passividade no eu e é por ela determinada; de acordo com o que precede. A essa atividade e passividade é aplicável o conceito de determinação recíproca.

[60] A frase entre parênteses é um esclarecimento acrescentado ao texto na edição C. (N. do T.)
[61] As frases entre parênteses foram acrescentadas na edição C. (N. do T.)
[62] Somente na edição C o texto abre parágrafo aqui. (N. do T.)

Deve ao mesmo tempo haver em ambos uma atividade que não é determinada por uma passividade do outro; como acaba de ser postulado a fim de poder solucionar a contradição que se mostrou.

Ambas as proposições devem poder subsistir uma ao lado da outra; devem portanto poder ser pensadas como unificadas em uma e mesma ação por um conceito sintético. Esse conceito, porém, não pode ser outro, senão o de determinação recíproca. A proposição em que ambas seriam pensadas unificadas seria a seguinte:

Pela alternância-fazer-e-passividade (Wechsel-Tun und Leiden) (o fazer e a passividade determinando-se mutuamente por determinação recíproca) *é determinada a atividade independente; e pela atividade independente é inversamente determinada a alternância-fazer-e-passividade.* (O que pertence à esfera da alternância não pertence à esfera da atividade independente e vice-versa; de modo que cada esfera se deixa determinar pela que lhe é oposta.)[63]

Se essa proposição se confirmasse, tornar-se-ia claro:

1) Em que sentido a atividade independente do eu e a do não-eu determinam-se mutuamente; e em que sentido não. Não se determinam *imediatamente*, mas determinam-se *mediatamente*, através de seu fazer e passividade compreendidos na alternância.
2) Como o princípio da determinação recíproca pode ser ao mesmo tempo válido e não válido. Esse princípio é aplicável entre alternância e atividade independente; mas não é aplicável entre atividade independente e atividade independente em si. A alternância e a atividade independente ficam sob esse princípio, mas não a atividade independente e a atividade independente em si.[64]

Refletiremos agora sobre o sentido da proposição acima estabelecida.

Estão contidas nela as três seguintes: 151

1) Pela alternância-fazer-e-passividade é determinada uma atividade independente.
2) Por uma atividade independente é determinada uma alternância-fazer-e-passividade.
3) Ambas são mutuamente determinadas uma pela outra e é indiferente se se passa da alternância-fazer-e-passividade à atividade independente ou, inversamente, da atividade independente à alternância-fazer-e-passividade.

I

No que diz respeito à primeira proposição temos, em primeiro lugar, de investigar o que significa em geral: uma atividade independente é determinada por uma alternância-fazer;[65] em seguida temos de aplicá-la aos casos presentes.

1) Pela alternância-fazer-e-passividade é determinada *em geral* uma atividade independente (*posta* uma quantidade determinada da mesma). —[66] Observe-se que com isso tratamos de determinar o próprio conceito de determinação recíproca,

[63] A frase entre parênteses é da edição C. (N. do T.)
[64] A expressão "em si" foi acrescentada na edição B. (N. do T.)
[65] Fichte escreve: *Wechsel-Tun*, evidentemente uma abreviatura para referir-se à *Wechsel-Tun und Leiden*, que a seguir será chamada simplesmente de *Wechsel* (alternância). Trata-se daquela determinação recíproca *(Wechselbestimmung)* de primeiro grau que agora deverá entrar em determinação recíproca com a atividade independente. (N. do T.)
[66] A frase entre parênteses foi acrescentada na edição C. (N. do T.)

isto é, de *limitar* o âmbito de sua validade através de uma regra. Mas *determinação* ocorre por indicação do fundamento. Assim que é fornecido o fundamento da aplicação dessa proposição, ela é ao mesmo tempo limitada.

A saber, segundo o princípio de determinação recíproca, pelo pôr de uma atividade em um é imediatamente posta passividade em seu oposto: e vice-versa. Ora, é decerto claro, a partir do princípio de oposição, que, *se* em geral deve ser posta uma passividade, esta deve ser posta no oposto do ativo; mas com isso a questão: *por que em geral* deve ser posta uma passividade e não é possível contentar-se com a atividade em um dos termos, isto é, por que em geral deve ocorrer uma determinação recíproca, não está ainda respondida. — Passividade e atividade, *como* tais, são opostas; todavia a passividade deve ser imediatamente posta pela
152 atividade e vice-versa; por conseguinte, de acordo com o princípio de determinação, elas devem ser também iguais em um terceiro = X (terceiro esse que torna possível a passagem da passividade à atividade e vice-versa, sem que a unidade da consciência seja interrompida nem surja nela, por assim dizer, um *hiato*).[67] Esse terceiro é o fundamento ou a *razão de referência* entre fazer e passividade na alternância (§ 3).

Essa razão de referência não é dependente da determinação recíproca: é esta que é dependente dela; ela não é tornada possível pela determinação recíproca, mas esta só se torna possível através dela. Portanto, ela é decerto *posta*, na reflexão, pela determinação recíproca, mas como independente da mesma e daquilo que por intermédio dela se alterna.

Além disso, ela é, *na reflexão, determinada* pela alternância; seu lugar na reflexão é indicado pela alternância;[68] isto é, se a determinação recíproca está posta, essa razão de referência está posta naquela esfera que compreende em si a esfera da determinação recíproca; por ela é como que traçado, em torno do círculo de determinação recíproca, um círculo maior, a fim de fixá-lo com segurança. Ela preenche a esfera de determinação em geral, e a determinação recíproca apenas uma parte dessa esfera; como já está claro a partir do que precede, mas aqui precisa ser trazido à lembrança em vista da reflexão.

Essa razão ou fundamento é uma realidade; ou, se a determinação recíproca é pensada como ação, atividade. — Assim, é determinada em geral por determinação recíproca uma atividade independente.

(A partir do que precede é igualmente conhecido que o fundamento de toda determinação recíproca é a totalidade absoluta da realidade. Esta não pode em geral ser suprimida e por isso o *quantum* dela que é suprimido em um tem de ser posto em seu oposto.)

2) Aplicaremos essa proposição geral aos casos particulares que estão contidos sob ela e que agora se apresentam.

153 a. Mediante o conceito recíproco *(Wechselbegriff)* de *causalidade* é posta por uma passividade do eu uma atividade do não-eu. Essa é uma das espécies de alternância indicadas: por ela deve ser posta e determinada uma atividade independente.

[67] Esse terceiro termo sintético (= X), já referido no início deste § (p. 124 da paginação original, mantida à margem do texto), será o fio condutor *(Leiter)* que guiará a reflexão ao longo de toda a parte teórica da doutrina-da ciência. Mantê-lo como um X, evitando toda *determinação* prematura, é a exigência de rigor que permite escapar a todos os erros da história da filosofia. Outras referências a ele: p. 167, p. 172. (N. do T.)

[68] Esta última frase ("seu lugar . . . " etc.) é um acréscimo da edição C. (N. do T.)

A determinação recíproca parte da passividade. A passividade *está* posta; pela e mediante a passividade é posta a atividade. A passividade está posta *no eu*. Está perfeitamente fundado no conceito de determinação recíproca que, *se* a essa passividade deve ser oposta uma atividade, a mesma deve ser posta no oposto do eu, no não-eu. — Nessa passagem há certamente também — e tem de haver — um termo de ligação; ou um fundamento ou razão, que aqui é uma razão de referência. Esta é reconhecidamente a quantidade, que é igual a si mesma no eu e no não-eu — na passividade e na atividade. Ela é a razão de relação *(Relationsgrund)*, que poderíamos convenientemente denominar fundamento *ideal*. Assim, a passividade no eu é o fundamento ideal da atividade do não-eu. — O método agora posto à prova era plenamente autorizado pela regra de determinação recíproca.

Uma questão bem diferente[69] é a seguinte: deve mesmo, e por que em geral deve ser aplicada aqui a regra da determinação recíproca? Que a atividade seja posta no não-eu, depois de ter sido posta passividade no eu,[70] é concedido sem hesitação, mas por que é posta em geral atividade? Essa proposição não deve mais ser respondida pelo princípio de determinação recíproca, e sim pelo princípio superior de razão.

Está posta no eu uma passividade, isto é, está suprimido um *quantum* de sua atividade.

Essa passividade ou essa *diminuição* da atividade tem de ter um *fundamento* ou *razão;* pois o suprimido deve ser um *quantum;* e todo *quantum* é determinado por outro *quantum*, em virtude do qual ele não é nem menor, nem maior, mas exatamente esse *quantum;* de acordo com o princípio de determinação (§ 3).

O fundamento (a razão) dessa diminuição não pode estar no eu (não pode provir do eu, imediatamente de sua essência originária),[71] pois o eu só põe em si atividade, e não passividade; ele só se põe como sendo, e não como não sendo (§ 1). No eu não está o fundamento; essa proposição, por força do princípio de oposição, segundo o qual cabe ao não-eu tudo o que não cabe ao eu (§ 2), é equivalente à seguinte: o fundamento de diminuição está no não-eu.

Aqui não se trata mais de mera *quantidade*, e sim da *qualidade;* a passividade é oposta à essência do eu, na medida em que esta consiste no ser, e somente nessa medida o fundamento dessa passividade podia não ser posto no eu e tinha de ser posto no não-eu. A passividade é posta como qualidade oposta à realidade, como negação (não meramente como um *quantum* menor de atividade: ver B em nosso parágrafo). E o fundamento de uma qualidade chama-se *fundamento real*. Uma atividade do não-eu, independente da alternância, já pressuposta para a possibilidade da alternância, é fundamento real da passividade; e é posta para que tenhamos um fundamento real da passividade. — Assim, pela alternância acima, é posta uma atividade do não-eu independente da alternância e por ela pressuposta.

(Em parte porque aqui chegamos a um dos pontos luminosos, a partir do qual[72] se pode muito comodamente ter uma visão de conjunto do sistema; em parte para não dar, mesmo por pouco tempo, ao realismo dogmático a confirmação que ele poderia encontrar na proposição acima, fazemos ainda uma vez expressamente

154

[69] Nas edições A e B: "Uma questão mais difícil". (N. do T.)
[70] A frase "depois de . . . " etc. consta apenas na edição C. (N. do T.)
[71] A frase entre parênteses é acréscimo da edição C.
[72] Nas edições A e B lia-se: "dos quais". (N. do T.)

notar que a conclusão por um fundamento real no não-eu funda-se nisto: que a passividade no eu é algo *qualitativo* (o que decerto se tem de admitir na reflexão sobre o mero princípio da causalidade); que, portanto, essa conclusão só vale até
155 onde pode valer essa pressuposição. — Tão logo investiguemos o segundo conceito recíproco, o da substancialidade, mostrar-se-á que, na reflexão sobre esse conceito, a passividade não pode de modo algum ser pensada como algo *qualitativo*, mas sim, meramente, como algo *quantitativo*, como mera diminuição da atividade, que, portanto, nessa reflexão, em que é excluído o fundamento, é também excluído o fundado, e o não-eu torna-se de novo mero fundamento ideal. — Para dizê-lo concisamente: se a explicação da representação, isto é, toda a filosofia especulativa começa pela posição do não-eu como causa da representação e desta como seu efeito, então o não-eu é o fundamento real de tudo; é pura e simplesmente, porque é, e o que é (o *fatum* espinosista); o próprio eu é meramente um acidente dele e de modo algum substância; e obtemos o espinosismo material, que é um realismo dogmático, um sistema que pressupõe a falta da suprema abstração possível, a do não-eu, e que, já que não estabelece o fundamento último, é inteiramente infundado. — Se, ao contrário, a explicação da representação começa por admitir que o eu seja a substância da mesma e ela seu acidente, então o não-eu não é de modo algum seu fundamento real, e sim meramente ideal; não tem, portanto, nenhuma realidade fora da representação; não é substância, não é nada subsistente por si, pura e simplesmente posto, e sim um mero acidente do eu. Nesse sistema não poderia ser fornecido nenhum fundamento para a limitação da realidade do eu (para a afecção pela qual surge — uma representação). A investigação sobre esse fundamento é aqui totalmente eliminada. Um tal sistema seria um idealismo dogmático, que certamente empreendeu a suprema abstração e é por isso perfeitamente fundado. Em contrapartida, é incompleto, porque não explica tudo o que deve ser explicado. Portanto, a verdadeira questão polêmica
156 entre idealismo e realismo é: que caminho se deve tomar na explicação da representação? Mostrar-se-á que na parte teórica de nossa doutrina-da-ciência essa questão permanece totalmente irrespondida, isto é, ser-lhe-á respondido: ambos os caminhos são corretos; é-se obrigado sob uma certa condição a seguir um deles e sob a condição oposta o outro; e com isso, então, a razão humana, isto é, toda razão finita é posta em contradição consigo mesma e embaraçada em um círculo. Um sistema em que isto é mostrado é um idealismo crítico, que Kant estabeleceu do modo mais conseqüente e completo. Esse conflito da razão consigo mesma deve ser solucionado, ainda que isso não seja possível, justamente, na doutrina-da-ciência teórica; e, já que não se pode renunciar ao ser absoluto do eu, o conflito tem de ser decidido a favor da segunda maneira de concluir, exatamente como no idealismo dogmático (com a única diferença que nosso idealismo não é dogmático, e sim prático; não determina o que *é*, e sim o que *deve* ser). Isso, porém, tem de ocorrer de tal maneira, que seja explicado o que deve ser explicado; do que não era capaz o dogmatismo. A atividade diminuída do eu tem de ser explicada a partir do próprio eu; seu fundamento último tem de ser posto no eu. Para que isso ocorra, o eu, que sob esse aspecto é prático, é posto como um tal, que *deva* conter em si o fundamento da existência *(Existenz)* do não-eu que diminui a atividade do eu inteligente: uma idéia infinita, que nem mesmo pode ser pensada, pela qual, portanto, é menos explicado o que é para ser explicado, do que, pelo contrá-

rio, é mostrado *que* e *por que* isso não é explicável; o nó é menos desatado, do que transposto para a infinitude.)[73]

Pela alternância entre a passividade do eu e a atividade do não-eu era *posta* 157
neste último uma atividade independente; pela mesma alternância essa atividade é *determinada:* ela é posta a fim de fundar uma passividade posta no eu; portanto, seu âmbito não se estende senão até onde se estende o âmbito desta última. Não há nenhuma realidade e atividade originária do não-eu para o eu, a não ser na medida em que este último é passivo. Sem uma passividade no eu, não há uma atividade no não-eu; isto vale mesmo quando se trata dessa atividade enquanto atividade independente do conceito de causalidade e que é fundamento real. Mesmo a coisa em si só é na medida em que é posta pelo menos a possibilidade de uma passividade no eu: um cânon que só na parte prática adquire sua perfeita determinação e aplicabilidade.

b. Mediante o conceito de substancialidade é posta e determinada, por uma atividade no eu (acidente no eu),[74] uma passividade (uma negação),[75] nele mesmo. Ambas estão compreendidas na alternância; sua determinação mútua é a segunda espécie da determinação recíproca acima estabelecida; e também por essa alternância deve ser posta e determinada uma atividade independente dela e nela não compreendida.

Em si atividade e passividade são opostas e, como vimos acima, por uma e mesma ação, pela qual um *quantum* determinado de atividade é posto em um dos termos pode certamente ser posto o mesmo *quantum* de passividade em seu oposto, e vice-versa. Mas é contraditório que, não no oposto, e sim em um e mesmo termo, seja posta, por uma e mesma ação, atividade e passividade.

Ora, decerto na dedução do conceito de substancialidade em geral essa contradição já foi eliminada, através disto: que a passividade, em si e segundo sua qualidade, 158
não deve ser outra senão a atividade; segundo a quantidade, porém, uma atividade menor que a totalidade; e assim, pois, podia-se perfeitamente pensar, em geral, como uma quantidade menor pode ser medida à totalidade absoluta e, por não lhe ser igual em quantidade, posta *como* uma quantidade menor.

A razão de referência de ambos é agora a atividade. Tanto a totalidade quanto a não-totalidade de ambas é atividade.

Mas também no não-eu é posta atividade, e aliás, do mesmo modo, uma atividade não igual à totalidade, e sim limitada. Surge, portanto, a pergunta: através de que deve ser distinguida uma atividade limitada do eu de uma atividade limitada do não-eu? Isso significa nada menos que: como, sob essas condições, são ainda distinguidos em geral o eu e o não-eu? Pois a razão de distinção do eu e do não-eu, em virtude da qual o primeiro deveria ser ativo e o segundo passivo, foi excluída (ponto que se roga ao leitor não negligenciar).[76]

Se essa distinção não é possível, também não é possível a determinação recíproca exigida nem, em geral, nenhuma das determinações derivadas. A atividade do

[73] A ambição de desatar *(lösen)* esse nó irá inspirar, alguns anos depois, a filosofia hegeliana, que fará as contradições se resolverem e dissolverem *(sich lösen)* dialeticamente e verá essa impossibilidade de solução *(Lösung)* apenas uma infinitude ruim. (N. do T.)

[74] Acréscimo da edição C. (N. do T.)

[75] Acréscimo da edição C. (N. do T.)

[76] Acréscimo da edição C. (N. do T.)

não-eu é determinada pela passividade do eu; a passividade do eu, porém, é determinada pela quantidade de sua atividade remanescente após a diminuição. Aqui sim, para a possibilidade de uma referência à totalidade absoluta da atividade do eu, é pressuposto que a atividade diminuída seja atividade *do eu* — do mesmo
159 eu em que está posta a totalidade absoluta. — A atividade diminuída é oposta à totalidade da atividade: a totalidade, porém, está posta no eu; portanto, segundo a regra da oposição, que vimos acima, o oposto da totalidade, ou a atividade diminuída, deveria ser posta no não-eu. Mas se fosse posta nele, não estaria ligada à totalidade absoluta por nenhuma razão de referência; não teria lugar a determinação recíproca e seria suprimido tudo o que foi derivado até agora.

Por conseguinte, a atividade diminuída, que não seria referível *como atividade em geral* à totalidade, precisa ter ainda uma característica, que possa fornecer a razão de referência; um tal que através da mesma, essa atividade se torne atividade do eu e pura e simplesmente não possa ser atividade de não-eu. Mas esse caráter do eu que não pode de modo algum ser conferido ao não-eu é o *pôr e estar posto*[77] *pura e simplesmente sem nenhum fundamento* (§ 1). Essa atividade diminuída deveria portanto ser *absoluta*.

Mas absoluto e sem fundamento significa (§ 3) inteiramente ilimitado; e no entanto essa ação do eu deve ser limitada. A isto se responde: somente na medida em que é em geral um agir e nada mais, não deve essa ação estar limitada por nenhum fundamento, por nenhuma condição; pode-se agir ou não; a ação em si ocorre com absoluta espontaneidade. Mas, na medida em que deve ir a um objeto, essa ação está delimitada; poder-se-ia também[78] ter não-agido (não obstante a afecção pelo não-eu, se se quiser pensar por um instante uma tal afecção como possível sem que o eu se aproprie dela por reflexão); mas, *se* se agiu, então a ação *tem de* ir justamente a esse objeto e não pode ir a nenhum outro.

Portanto, pela determinação recíproca indicada, é *posta* uma atividade indepen-
160 dente. A saber, a própria atividade compreendida na alternância é independente, mas não na medida em que está *compreendida na alternância* e sim na medida em que é *atividade*. Na medida em que entra na alternância, ela é uma atividade limitada e, nessa medida, uma passividade. Ela é considerada sob duplo aspecto.[79]

Essa atividade independente é, além disso, determinada pela alternância, a saber, na mera reflexão. A atividade teve de ser admitida como absoluta, a fim de tornar possível a alternância; portanto, foi estabelecida — não *atividade absoluta em geral*, mas *atividade absoluta que determina uma alternância*. (Ela se chama *imaginação*, como se mostrará a seu tempo.)[80] Uma tal atividade, porém, só está posta na medida em que há uma alternância a determinar: e seu âmbito é portanto determinado pelo âmbito dessa própria alternância.

[77] As palavras "e estar posto" constam apenas na edição C. (N. do T.)
[78] A palavra "também" consta apenas na edição C. (N. do T.)
[79] Esta última frase foi acrescentada na edição C. (N. do T.)
[80] Primeira definição (antecipada) da imaginação, a "mais maravilhosa das faculdades do eu", que se revelará afinal como o eixo de toda a doutrina-da-ciência. Sua definição completa encontra-se à página 215 (paginação original conservada à margem do texto), mas apenas como *resultado* a que se chega através do jogo dialético das contradições, marcando o momento em que a doutrina da ciência propriamente *começa*. Cf. ainda pp. 204-208, em que essa descoberta da imaginação vai-se delineando na ordem da dedução. (N. do T.)

II

Por uma atividade independente é determinada uma alternância-fazer-e-passividade: esta é a segunda proposição que temos a discutir.

1) Temos de explicar em geral essa proposição e de distinguir rigorosamente sua significação da da precedente.

Na proposição anterior partia-se da alternância; esta era pressuposta como ocorrendo; tratava-se, portanto, não de sua *forma*, como uma mera alternância (um passar de um a outro), mas de sua *matéria*, dos termos compreendidos na alternância. Se deve haver uma alternância — assim se concluía acima, em geral — então devem existir termos que possam ser alternados. Como são estes possíveis? — e assim indicávamos como fundamento dos mesmos uma atividade independente.

Aqui, porém, não é a partir da alternância, mas a partir daquilo que torna possível a alternância, *como* alternância, e segundo sua mera forma, como um *passar* de um a outro, que se chega à alternância. Lá tratava-se do fundamento da *matéria*, 161
aqui do fundamento da *forma* da alternância. Também esse fundamento formal da alternância deve ser uma atividade independente; e é essa afirmação que temos de demonstrar aqui.

Poderemos fornecer ainda mais claramente a razão de distinção entre a forma da alternância e sua matéria se refletirmos sobre nossa própria reflexão.

No primeiro caso a alternância é pressuposta como *ocorrendo;* faz-se, portanto, total abstração da maneira *como* ela possa ocorrer e reflete-se meramente sobre a possibilidade dos termos compreendidos na alternância. — O ímã atrai o ferro; o ferro é atraído pelo ímã; eis duas proposições que se alternam uma com a outra, isto é, através de uma delas é posta a outra. Isso é *factum* pressuposto *como fundado;* e por isso não se pergunta: *quem* põe uma através da outra; e *como* se passa em geral com o pôr de uma proposição através da outra; pergunta-se meramente: por que na esfera das proposições que podem ser postas uma em lugar da outra estão contidas *justamente essas duas*. Em ambas tem de haver algo que as torne aptas a poderem ser alternadas; é isso, portanto, a materialidade (*das Materiale*), aquilo que as torna proposições recíprocas, que é para ser investigado.

No segundo caso reflete-se sobre o próprio *ocorrer* da alternância, por conseguinte é feita total abstração das proposições entre as quais há alternância. A pergunta não é mais: com que direito há alternância entre *essas* proposições; mas sim: *como* há em geral alternância. E então se encontra que deve haver um ser inteligente fora do ferro e do ímã, que observe a ambos, unifique em sua consciência o conceito de ambos e seja obrigado a dar a um predicado oposto ao predicado do outro (atrair, ser atraído).

No primeiro caso ocorre uma reflexão simples sobre o fenômeno — a reflexão[81] do observador; no segundo ocorre uma reflexão sobre essa reflexão — a do filósofo sobre a maneira de observar. 162

Ora, uma vez estipulado que a atividade independente que buscamos deve determinar a forma de alternância mas não sua mera matéria, nada nos impede de, pelo método heurístico, partir, em nossa reflexão, da alternância, pois com isso a investigação é grandemente facilitada.

[81] A palavra "reflexão" consta apenas em C. (N. do T.)

2) Aplicaremos agora a proposição que foi explicada em geral aos casos particulares contidos sob a mesma.

a. Na alternância da *causalidade* é posta, por uma passividade do eu, uma atividade no não-eu, isto é, uma certa atividade *não* é posta no eu, ou a este subtraída e, em contrapartida, posta no *não-eu*. A fim de obter pura a mera forma dessa alternância, temos de fazer abstração tanto *do que é* posto, a atividade, quanto dos termos nos quais não se põe e se põe, o eu e o não-eu; e assim resta-nos como forma pura *um pôr por um não-pôr* (um atribuir em decorrência de um recusar)[82], isto é, *um transferir*. Esse é, pois, o caráter formal da alternância na síntese de causalidade; por conseguinte, o caráter material da *atividade que alterna* (em sentido ativo, que desempenha a alternância).

Essa atividade é independente da alternância que se torna possível através dela e é por ela desempenhada; e não através da alternância que ela se torna possível.

Ela é independente dos termos da alternância *como tais;* pois, somente através dela estes são termos alternantes; é ela que os alterna. Em si ambos podem, mesmo sem ela, sempre ser; apenas, estão isolados e não têm nenhuma ligação recíproca.

163 Mas todo pôr é o caráter do eu; por conseguinte, essa atividade de transferir, para a possibilidade de uma determinação pelo conceito da causalidade, cabe *ao eu*. O eu transfere atividade do eu ao não-eu; suprime, portanto, nessa medida, atividade em si; e isso significa, segundo o que precede: põe em si, por atividade, uma passividade. Na medida em que o eu é ativo no transferir da atividade ao não-eu, o não-eu é passivo; *é-lhe transferida* atividade.

(Que ninguém se deixe perturbar antes do tempo pelo fato de que essa proposição, da maneira estabelecida, contradiz o primeiro princípio, a partir do qual foi concluída, na discussão da proposição precedente, uma realidade do não-eu independente de toda alternância (V. acima I, 2, a). Basta reconhecer que essa proposição deflui, por inferências corretas, de premissas demonstradas, tão bem quanto a que ela contradiz. O ponto de unificação de ambos se verificará a seu tempo, sem qualquer intervenção arbitrária nossa.)

Que ninguém deixe passar despercebido o que acima foi dito: essa atividade é independente *da* alternância *que* se torna *possível através dela*. Por isso, poderia bem haver ainda uma outra alternância, que não se tornasse possível através dela.

Com todas as limitações que poderia sofrer a proposição estabelecida, através dela pelo menos ganhamos isto: que o eu, mesmo na medida em que é passivo, tem de ser *também* ativo, ainda que, justamente, não *meramente* ativo; e poderia facilmente ser que isso fosse um ganho muito importante, que gratificasse regiamente toda a fadiga da investigação.

b. Na alternância da *substancialidade* deve ser posta, mediante a totalidade absoluta, uma atividade como delimitada: isto é, aquilo que na totalidade absoluta é
164 excluído pelo limite é posto como *não* posto pelo pôr da atividade delimitada, como faltando a ela; por conseguinte, o caráter meramente formal dessa alternância é um *não-pôr* mediante um pôr. O que falta é posto na totalidade absoluta; *não* é posto na atividade delimitada; é posto *como* não posto na alternância. Parte-se do pôr pura e simplesmente e, aliás, de um pôr da totalidade absoluta; de acordo com o conceito de substancialidade acima estabelecido.

O caráter material da ação que põe essa própria alternância, portanto, tem

[82] A frase entre parênteses é acréscimo da edição C. (N. do T.)

de ser igualmente um não-pôr por um pôr; e aliás, por um pôr absoluto. De onde vem o não-*estar*-posto na atividade delimitada, que é considerado como já dado, e o que pode ser que funda esse não-estar-posto: disso é feita aqui inteira abstração. A atividade[83] delimitada aí está, isso é pressuposto, e não perguntamos como ela pode em si aí estar; perguntamos meramente como ela pode alternar-se com o ilimitado.

Todo pôr em geral e muito em particular o pôr absoluto cabe ao eu: a ação que põe a própria alternância em questão parte do pôr absoluto; é, portanto, uma ação do eu.

Essa ação ou atividade do eu é totalmente independente da alternância, que somente por ela é posta. Ela mesma põe um dos termos da alternância, a totalidade absoluta, pura e simplesmente, e somente mediante este põe o outro termo dela, *como* atividade *diminuída*, como menor que a totalidade. De onde possa vir a atividade como tal, disso não é questão, pois *como tal* a atividade não é termo da alternância; só o é como atividade *diminuída* e só se torna tal pelo pôr da totalidade absoluta e pela referência à mesma.

A atividade independente indicada parte do pôr; mas é ao não-pôr que ela propriamente chega: podemos, portanto, nessa medida, chamá-la *um alienar* 165
(Entäuszern). É excluído da atividade posta como diminuída um determinado *quantum* da totalidade absoluta, o qual é considerado como não situado nela, e sim fora dela *(auszer ihr)*.

Que ninguém deixe passar despercebida a distinção característica entre este *alienar* e o *transferir* que acabou de ser estabelecido. Neste último também, certamente, é suprimido algo do eu, mas disso se faz abstração, e só se reflete sobre o fato de que o mesmo é posto no oposto. — Aqui, em contrapartida, há meramente um excluir. Se o excluído é posto em algo outro, e qual possa ser esse outro, pelo menos não vem a propósito aqui.

À atividade de alienar indicada tem de estar oposta uma passividade; e assim é certamente; a saber, uma parte de totalidade absoluta é alienada; *é* posta como não posta. A atividade tem um objeto; uma parte da totalidade é esse objeto. A qual substrato de realidade cabe essa diminuição de atividade ou essa passividade, se ao eu ou ao não-eu, disso não é questão aqui; e importa muito não concluir mais do que é para ser concluído da proposição estabelecida e apreender a forma da alternância em sua inteira pureza.

(Cada coisa é o que é; tem aquelas realidades que estão postas assim que ela está posta. A = A (§ 1). Algo qualquer é um acidente da mesma, significa em primeiro lugar: esse algo não está posto pelo pôr dela; não pertence a sua essência e está excluído de seu conceito originário. Foi essa a determinação do acidente que agora explicamos. Mas, em certo sentido, inversamente, o acidente é conferido à coisa e posto nela. Que caso seja esse, veremos igualmente a seu tempo.)

III

Ambas, a alternância e a atividade independente dela, devem determinar-se mutua- 166
mente. Exatamente como até agora, temos de investigar em primeiro lugar o que pode

[83] Em lugar de "atividade" as edições A e B traziam: "ação". (N. do T.)

significar em geral essa proposição: e em seguida aplicá-la aos casos particulares contidos sob ela.

1) Tanto na atividade independente quanto na alternância, distinguimos de novo duplamente: distinguimos a forma da alternância de sua matéria e, tomando como critério *(Maszgabe)* essa distinção, uma atividade independente que determina a primeira de outra que, na reflexão, é determinada pela segunda. Não se pode, portanto, submeter diretamente à investigação a proposição a ser discutida tal como está estabelecida; pois, se agora falamos da alternância, é ambíguo se tomamos em consideração sua forma ou sua matéria: assim também quanto à atividade independente. Portanto, é preciso que em primeiro lugar, em ambas, sejam ambas unificadas: isso, porém, não pode ocorrer senão pela síntese da determinação recíproca. Por conseguinte, na proposição estabelecida, devem estar contidas, por sua vez, as seguintes três:

   α) A atividade independente da *forma* da alternância determina a independente da *matéria*, e vice-versa, isto é, ambas determinam-se mutuamente e estão sinteticamente unificadas.

   β) A *forma* da alternância determina sua *matéria* e vice-versa, isto é, ambas determinam-se mutuamente e estão sinteticamente unificadas. E só então se pode entender e discutir a proposição:

   γ) A alternância (como unidade sintética) determina a atividade independente (como unidade sintética), e vice-versa, isto é, ambas determinam-se mutuamente e estão elas próprias sinteticamente unificadas.

   α) A atividade que deve determinar a *forma* da alternância, ou a alternância
167 como tal, mas ser dela pura e simplesmente independente, é um *passar (Übergehen)* de um dos termos compreendidos na alternância ao outro, *como* um passar (não, eventualmente, como ação em geral); a que sua *matéria* determina é uma tal que põe nos termos aquilo que torna possível o passar de um ao outro. — Esta última atividade dá o X acima buscado,[84] que está contido em ambos os termos recíprocos e *só* pode estar contido *em ambos*, não em um único; que torna impossível contentar-se com o pôr de um dos termos (da realidade ou da negação) e obriga a pôr ao mesmo tempo o outro, porque mostra a incompletude de um sem o outro; aquele em que tem continuidade a unidade da consciência, e em que a mesma tem de ter continuidade, se não deve surgir nela um *hiato;* de certo modo, seu *guia*. A primeira atividade é a própria consciência, na medida em que tem continuidade, por sobre os termos recíprocos, nesse X, é *una* ainda que alterne seus objetos, esses termos, e deve necessariamente alterná-los, se deve ser una.

   A primeira determina a última, significaria: o próprio passar funda aquilo por onde se passa; pelo mero passar torna-se possível o passar (uma afirmação idealista).[85] A última determina a primeira, significaria: aquilo por onde se passa funda o passar como ação; por estar posto esse, é imediatamente posto o próprio passar (uma afirmação dogmática).[86] Ambos determinam-se mutuamente, significa, portanto: pelo mero passar é posto nos termos recíprocos aquilo mediante o qual se pode passar; e por serem estes postos como termos recíprocos, há imediatamente entre eles alternância. O passar é possível por ocorrer; e só é possível na medida em que efetivamente ocorre. É fundado por si mesmo;

[84] Cf. p. 152, nota. (N. do T.)
[85] Acréscimo da edição C. (N. do T.)
[86] Acréscimo da edição C. (N. do T.)

ocorre pura e simplesmente, porque ocorre, e é uma ação absoluta, sem nenhum fundamento ou razão de determinação e nenhuma condição além de si mesmo — Está na própria consciência e não fora dela o fundamento de que ela passe de um termo a outro. A consciência, pura e simplesmente porque é consciência, tem de passar; e surgiria nela um *hiato* se ela não passasse, pura e simplesmente porque então ela não seria uma consciência. 168

β) A forma da alternância e sua matéria devem determinar-se mutuamente.

A *alternância*, como foi lembrado há pouco, é distinguida da *atividade por ela pressuposta* por se fazer abstração dessa atividade (por exemplo, de uma inteligência observante que põe em seu entendimento os termos recíprocos como termos a serem alternados). Os termos recíprocos são pensados como alternando-se por si mesmos; transfere-se às coisas o que talvez esteja meramente em nós mesmos. Em que medida essa abstração é ou não válida, mostrar-se-á a seu tempo.

Dessa perspectiva, são os próprios termos que se alternam. O *engrenar (Eingreifen)* mútuo de ambos um no outro é a *forma; a atividade e a passividade* que aparecem imediatamente nesse engrenar e deixar-engrenar de ambos é a *matéria* da alternância. Denominemo-la, por concisão, a *relação* mútua dos termos recíprocos. Esse engrenar deve determinar a relação dos termos, isto é, a relação deve ser determinada imediatamente e pelo mero engrenar, pelo engrenar *como tal*, sem nenhuma outra determinação, e vice-versa: a relação dos termos recíprocos deve determinar seu engrenar, isto é, por sua mera relação, sem nenhuma outra determinação, está posto que eles engrenam um no outro. Por sua mera relação, aqui pensada como determinante *antes* da alternância, já está posto seu engrenar (este não é neles um acidente, sem o qual também poderiam subsistir): e por seu engrenar, aqui pensado como determinante antes da relação, está posta ao mesmo tempo sua relação. Seu engrenar e sua relação são um e o mesmo. 169

1. Eles se relacionam um ao outro de tal forma que se alternam; e fora dessa não têm em geral nenhuma relação mútua. Se não estão postos como alternando, não estão em geral postos.

2. Por estar posta entre eles, *segundo a mera forma*, uma alternância *em geral*, está ao mesmo tempo completamente *determinada*, sem nenhuma outra intervenção, a matéria dessa alternância, isto é, sua maneira, a *quantidade* de fazer e passividade postos por ela etc. — Eles *se alternam* necessariamente, e só se alternam de uma determinada maneira possível, pura e simplesmente *por* se alternarem. — Se *eles* estão postos, então está posta uma alternância determinada; e se uma alternância determinada está posta, então eles estão postos. Eles e uma alternância determinada são um e o mesmo.

γ) A atividade independente (como unidade sintética) determina a alternância (como unidade sintética) e vice-versa, isto é, ambas determinam-se mutuamente e estão elas mesmas sinteticamente unificadas.

A atividade, como unidade sintética, é um *passar* absoluto; a alternância, um engrenar absoluto, completamente determinado por si mesmo. A primeira determina esta última, significaria: meramente por haver um passar é posto o engrenar dos termos recíprocos; a última determina a primeira, significaria: assim que os termos se engrenam deve necessariamente a atividade passar de um ao outro. Ambas determinam-se mutuamente, significaria: assim que um dos termos está posto, está posto o outro, e vice-versa; de cada termo da comparação

pode-se e deve-se passar ao outro. Tudo é um e o mesmo. — O todo, porém, está pura e simplesmente posto; funda-se sobre si mesmo.

170 Para tornar mais evidente essa proposição e mostrar sua importância, aplicá-la-emos às proposições contidas sob ela.

A atividade que determina a forma da alternância determina tudo que aparece na alternância, e vice-versa: tudo o que aparece na alternância a determina. A mera alternância segundo sua forma, isto é, o engrenar dos termos um no outro, não é possível sem a ação de passar; pelo passar é posto justamente o engrenar dos termos recíprocos. Inversamente, pelo engrenar dos termos recíprocos é posto o passar; assim que esses termos são postos como engrenando, há necessariamente um passar. Sem um engrenar, não há um passar, sem um passar, não há um engrenar: ambos são um e o mesmo e só na reflexão se distinguem. Além disso, a mesma atividade determina a materialidade da alternância: só pelo passar necessário são postos os termos recíprocos, *como tais*, e, já que *só* como tais os mesmos estão postos, só pelo passar necessário são eles postos em geral; e vice-versa: assim que os termos recíprocos são postos como tais, é posta a atividade, que passa e deve passar. Pode-se, portanto, partir de qual dos diferentes momentos se queira; assim que um deles está posto, estão também postos os três restantes. A atividade que determina a materialidade da alternância determina a alternância inteira; ela põe aquilo por onde pode haver um passar, e justamente por isso tem de haver um passar, portanto ela põe a atividade da forma e através dela todo o restante.

Portanto, a atividade retorna a si mesma mediante a alternância; e a alternância retorna a si mesma mediante a atividade. Tudo reproduz a si mesmo e nenhum *hiato* é possível; de cada termo é-se impelido a todos os restantes. A atividade da forma determina a da matéria, esta a matéria da alternância, esta
171 sua forma; a forma desta a atividade da forma etc. São todas um e o mesmo estado *(Zustand)* sintético. A ação retorna a si por uma translação *(Kreislauf)*. Mas a translação inteira está pura e simplesmente posta. É porque é, e não se pode fornecer nenhum fundamento superior dela.

Só a seguir mostrar-se-á a aplicação dessa proposição.

2) A proposição: a alternância e a atividade até agora considerada como independente dela devem determinar-se mutuamente, deve agora ser aplicada aos casos particulares contidos sob ela; em primeiro lugar:

a. *ao conceito da causalidade* — Investigaremos a síntese postulada por esse conceito segundo o esquema que acaba de ser estabelecido; α) na alternância da causalidade a atividade da forma determina a da matéria e vice-versa; β) nela a forma da alternância determina sua matéria e vice-versa; γ) a atividade sinteticamente unificada determina a alternância sinteticamente unificada e vice-versa: isto é, ambas estão sinteticamente unificadas.

α) A atividade pressuposta em vista da possibilidade da alternância postulada no conceito de causalidade é, segundo sua mera forma, um *transferir*, um *pôr por um não-pôr;* por (sob certo aspecto) *não* ser posto, é (sob certo outro aspecto) *posto*. Por essa atividade *da forma* deve ser determinada a atividade *da matéria* da alternância. Esta era uma atividade do não-eu, independente, pela qual somente tornava-se possível aquele termo de que partia a alternância, uma passividade no eu. Esta última é determinada, fundada, posta pela primeira, significa manifestamente: é essa própria atividade do não-eu o que é posta pela

primeira, mediante sua função de pôr; e é posta meramente *na medida* em que algo *não* é posto. (O que possa ser esse não posto, não temos de investigar aqui.) — À atividade do não-eu é prescrita através disso uma esfera delimitada; 172
e a atividade da forma é essa esfera. O não-eu é ativo meramente na medida em que é posto como ativo pelo eu (ao qual cabe a atividade da forma), em virtude de um não-pôr. — Sem um pôr por um não-pôr, não há uma atividade do não-eu. Inversamente, a atividade da matéria, portanto a atividade do não-eu independente, deve fundar e determinar a atividade da forma, portanto o passar, o pôr por um não-pôr. Isso significa, segundo tudo o que precede, manifestamente: ela deve determinar o passar como um *trans*-passar, deve pôr aquele X que aponta a incompletude de um dos termos e com isso obriga a pô-lo como termo *recíproco (Wechselglied)* e através deste a pôr ainda um segundo, com o qual ele se alterne. Esse termo é a passividade, *como* passividade. Portanto, o não-eu funda o *não*-pôr; e com isso determina e condiciona a atividade da forma. Esta põe por um não-pôr, e pura e simplesmente nada mais; mas o não-pôr fica sob a condição de uma atividade do não-eu, por conseguinte a ação postulada inteira fica sob essa condição. O pôr por um não-pôr é incluído na esfera de uma atividade do não-eu. — Sem uma atividade do não-eu, não há um pôr por um não-pôr.

(Aqui estamos, pois, muito perto do conflito censurado acima, apenas um pouco atenuado. O resultado da primeira maneira de refletir funda um idealismo dogmático: *toda realidade do não-eu é exclusivamente uma realidade transferida do eu.* O resultado da segunda maneira de refletir funda um realismo dogmático: *não pode haver um transferir, se já não está pressuposta uma realidade do não-eu independente, uma coisa em si.* A síntese a ser agora estabelecida não tem a seu cargo nada menos que solucionar esse conflito e indicar o 173
meio caminho entre idealismo e realismo.)

Ambas as proposições devem ser sinteticamente unificadas, isto é, devem ser consideradas como uma e a mesma. Isso ocorre da seguinte maneira: O que no não-eu é atividade, é no eu passividade (por força do princípio de oposição); podemos, portanto, pôr *passividade do eu* em lugar de atividade do não-eu. Assim — por força da síntese postulada — no conceito da causalidade a passividade e a atividade do eu, o não-pôr e o pôr, são plenamente um e o mesmo. Nesse conceito as proposições: o eu não põe algo em si e o eu põe algo no não-eu, dizem o mesmo; não designam ações diferentes, mas uma e mesma ação. Um termo não funda o outro: nem um deles é um fundado pelo outro: pois ambos são um só.

Refletiremos mais sobre essa proposição. Ela contém em si as seguintes: a) O eu não põe algo em si, isto é, põe-no no não-eu. b) O posto através disso no não-eu *é justamente aquilo* que o não posto no eu *não* põe, ou nega. A ação retorna a si mesma: na medida em que o eu deve *não* pôr algo em si, ele *mesmo* é *não-eu*. Já que, todavia, ele tem de ser, ele tem de pôr: e, já que não deve pôr no eu, tem de pôr no não-eu. Mas, por mais rigorosamente que esteja agora provada essa proposição, mesmo assim o entendimento humano comum continua a rebelar-se contra ela. Procuremos encontrar o fundamento dessa repulsa, a fim de apaziguar as exigências do entendimento humano comum, pelo menos até que possamos efetivamente satisfazê-las com a indicação de seu domínio, onde elas imperam.

Em ambas as proposições que acabam de ser estabelecidas há manifestamen-

174 te um duplo sentido na significação da palavra *pôr*. O senso comum o sente, daí sua repulsa. O não-eu *não* põe algo no eu, ou o nega, significa: o não-eu não é, em geral, para o eu, ponente, mas meramente supressor; portanto, é nessa medida oposto ao eu segundo a *qualidade*, e é *fundamento real* de uma determinação do mesmo. Mas: o eu não põe algo no eu, não significa: o eu não é um geral ponente; ele é ponente, mesmo ao não pôr algo, ao pô-lo como negação; mas significa: o eu não é ponente apenas *em parte*. Portanto, o eu não é oposto a si mesmo segundo a qualidade, mas meramente segundo a *quantidade;* é, pois, meramente o *fundamento ideal* de uma determinação em si mesmo. — Ele *não* põe algo em si, e ele o põe no não-eu, é o mesmo: o eu, portanto, é fundamento da realidade do não-eu do mesmo modo como é fundamento da determinação em si mesmo, de sua passividade: é meramente *fundamento ideal.*

Ora, esse posto meramente *idealiter* no não-eu deve ser *realiter* o fundamento de uma passividade no eu, o fundamento ideal deve tornar-se fundamento real; e isso o senso comum não quer deixar que lhe imponham.[87] Podemos pô-lo em grande embaraço, se concedemos que o não-eu, no sentido em que ele o quer, seja fundamento real, que ele atue sobre o eu sem nenhuma intervenção deste, que lhe seja dada uma matéria, a qual, aliás, tem de ser antes criada, e então perguntamos: como pode o fundamento real tornar-se fundamento ideal? — o que ele no entanto tem de tornar-se, se é que uma passividade deve ser posta no eu e chegar pela representação à consciência — uma pergunta cuja resposta, exatamente como a da que precede, pressupõe o coincidir *(Zusammentreffen)* imediato do eu e do não-eu, e para a qual ele e todos os seus
175 partidários nunca nos darão uma resposta fundada. — Ambas as perguntas foram respondidas por nossa síntese; e só podem ser respondidas através de uma síntese, isto é, uma delas somente através da outra, e vice-versa.

Portanto, o sentido mais profundo da síntese acima é o seguinte: *fundamento ideal e fundamento real são, no conceito de causalidade* (por conseguinte em toda parte, pois somente no conceito de causalidade aparece um fundamento real), *um e o mesmo*. Essa proposição, que funda o idealismo crítico e através dele unifica o idealismo e o realismo, não entra na cabeça dos homens; e, se não entra, é por falta de abstração.

A saber, se diversas coisas fora de nós são referidas uma à outra pelo conceito de causalidade, distingue-se — em que medida com ou sem direito, mostrar-se-á a seu tempo — entre o fundamento real e o fundamento ideal de sua referibilidade. Deve haver algo independente de nossa representação nas coisas em si, mediante o qual estas, sem nossa intervenção, engrenam uma na outra; mas o fundamento de que nós as refiramos uma à outra deve estar em nós, em nossa sensação, por exemplo. Assim, pois, pomos também nosso eu fora de nós, do *ponente*, como um *eu em si*,[88] como uma coisa existente sem nossa intervenção, e quem sabe como; e então, sem qualquer intervenção nossa, outra coisa qualquer deve atuar sobre ele, assim como o ímã sobre um pedaço de ferro.[89]

[87] Em lugar disso, na edição C: "e isso a tendência dogmática do homem não é capaz de apreender". (N. do T.)

[88] A frase "do *ponente*, como um *eu em si*" foi acrescentada na edição C. (N. do T.)

[89] Menos para meus ouvintes, que para outros eruditos e filosóficos leitores, em cujas mãos possa porventura cair este escrito, seja a seguinte observação: A maioria dos homens seria mais facilmente levada a tomar-se por um pedaço de lava na lua do que por um *eu*. Por isso não entenderam Kant nem pressentiram seu espírito; por isso não entenderão também esta exposição, muito embora a condição de todo filosofar lhe esteja colocada no topo. Quem ainda não está de acordo consigo mesmo quanto a isso, não entende

Mas o eu nada é fora do eu, ele é o próprio eu. Ora, se a essência do eu 176
consiste exclusivamente em pôr a si mesmo, para ele *pôr-se* e *ser* são o mesmo. Nele, fundamento real e fundamento ideal são um. — Inversamente, *não se pôr* e *não ser* são, para o eu, mais uma vez, um; o fundamento real e o fundamento ideal da negação são também um. Se isso é exprimido parcialmente, as proposições: o eu *não põe* algo em si, e: o eu não é algo, são, mais uma vez, o mesmo.

Algo não *está posto (realiter)* no eu, significa, portanto, manifestamente: o eu não o *põe* em si *(idealiter)*, e vice-versa: o eu não *põe* algo em si, significa: esse algo não está posto no eu.

O não-eu deve atuar sobre o eu, deve suprimir algo nele, significa manifestamente: deve suprimir nele um pôr; deve fazer com que o eu não ponha algo em si. Se aquilo sobre o qual se atua deve ser efetivamente um *eu*, nenhuma atuação sobre o mesmo é possível, a não ser aquela que causa um não-pôr em si.

Inversamente, deve haver para o eu um não-eu, só pode significar: o eu deve pôr realidade no não-eu; pois para o eu não há e não pode haver outra realidade, além da posta por ele.

Atividade do eu e do não-eu são um e o mesmo, significa: o eu só pode *não* pôr algo em si por pô-lo no não-eu; e só pode pôr algo em si, por não pô-lo 177
no não-eu. Mas o eu tem de pôr em geral, tão certo quanto é um eu; apenas, não justamente *em si*. — Passividade do eu e passividade do não-eu são também um e o mesmo. O eu *não* põe algo em si, significa: o mesmo é posto no não-eu. Atividade e passividade do eu são um e mesmo. Pois na medida em que *não* põe algo em si, o eu põe isso mesmo no não-eu. — Atividade e passividade do não-eu são um e o mesmo. Na medida em que o não-eu deve atuar sobre o eu, suprimir algo no eu, o mesmo é posto nele pelo eu. E assim, pois, está claramente verificada a plena unificação sintética. Nenhum entre todos os momentos mencionados é fundamento do outro; todos são um e o mesmo.

Portanto, a pergunta: qual é o fundamento da passividade no eu
— não é em geral para ser respondida, e muito menos para ser respondida pela pressuposição de uma atividade do não-eu, como coisa em si; pois não há no eu nenhuma mera passividade. Mas resta decerto outra pergunta, a saber, a seguinte: qual é o fundamento de toda a alternância que acaba de ser estabelecida? Dizer: ela está posta em geral, pura e simplesmente e sem nenhum fundamento, e o juízo que a põe como presente *(vorhanden)* é um juízo tético — não é permitido: pois somente o eu está pura e simplesmente posto; e no mero eu não há tal alternância. Mas é desde logo claro que na doutrina-da-ciência teórica um tal fundamento é inconcebível, porque não está compreendido sob seu princípio: o eu se põe como determinado pelo não-eu, mas, muito pelo contrário, é pressuposto por este princípio. Portanto, um tal fundamento, se contudo devesse deixar-se indicar, deveria situar-se fora dos limites da doutrina-da-ciência teórica.

E assim, pois, o idealismo crítico, que impera em nossa teoria, está determina- 178

nenhuma filosofia fundada e não precisa de nenhuma. A natureza, da qual ele é uma máquina, guiá-lo-á, sem nenhuma intervenção sua, em todas as ocupações que ele tiver a desempenhar. Ao filosofar pertence autonomia; e esta só nós mesmos poderemos nos conferir. Não devemos querer ver sem olho; mas também não devemos afirmar que o olho vê. (Nota à 1.ª ed.) Na segunda edição corrigida (C) de 1802, Fichte conserva esta nota acrescida da seguinte observação: "Quando da primeira aparição desta nota, ela foi escarnecida de várias maneiras, no círculo do autor, por alguns indivíduos que se sentiam atingidos por ela. Eu queria eliminá-la na presente edição, mas lembro-me de que infelizmente ela ainda vale". (N. do T.)

damente estabelecido. Ele é dogmático contra o idealismo e o realismo dogmáticos, ao provar que nem a mera atividade do eu é o fundamento da realidade do não-eu nem a mera atividade do não-eu é o fundamento da passividade do eu; mas, a propósito da pergunta que lhe compete responder: qual é então o fundamento da alternância admitida entre ambos, resigna-se a sua ignorância e mostra que a investigação sobre isso se situa fora dos limites da teoria. Parte, em sua explicação da representação, não de uma atividade absoluta do eu ou do não-eu, e sim de um estar-determinado, que é ao mesmo tempo um determinar, porque nada mais está nem pode estar imediatamente contido na consciência. O que possa determinar, por sua vez, essa determinação, permanece inteiramente indecidido na teoria: e por essa incompletude somos, pois, também impelidos a ultrapassar a teoria em direção a uma parte prática da doutrina-da-ciência.

Ao mesmo tempo, tornou-se plenamente clara a expressão freqüentemente utilizada: atividade *diminuída, limitada, delimitada* do eu. Por essa expressão é designada uma atividade que vai a algo no não-eu, a um *objeto:* portanto, um agir objetivo. O agir do eu em geral, ou seu pôr, não é de modo algum delimitado, e não pode ser delimitado; mas seu pôr *do eu* é delimitado, por ele ter de pôr um não-eu.

β) A forma da mera alternância no conceito de causalidade e sua matéria determinam-se mutuamente.

Encontramos acima que a mera alternância em geral só é distinguível da atividade independente dela mediante a reflexão. Se a alternância é posta nos pró-
179 prios termos da alternância, é feita abstração da atividade, e a alternância é considerada meramente em si, e *como* alternância. Qual das maneiras de considerar seja a correta, ou se talvez nenhuma das duas o é, se aplicada sozinha, mostrar-se-á a seu tempo.

Na alternância, como tal, pode-se mais uma vez distinguir sua forma de sua matéria. A forma da alternância é o mero engrenar mútuo dos termos recíprocos um no outro, como tal. A matéria é aquilo, em ambos, que faz com que possam e devam engrenar-se mutuamente. — A forma característica da alternância na causalidade é um *surgir por um perecer* (um vir-a-ser por um desaparecer). — (Aqui, e isto é para ser bem notado, deve ser feita total abstração da substância sobre a qual se atua, do substrato do perecer e, portanto, de toda *condição de tempo*. Se é posto esse substrato, então, *em referência a ele*, o que surge é sem dúvida posto no tempo. Mas disso, por mais que possa custar à imaginação, deve ser feita abstração, pois a substância não entra na alternância: só entram na alternância *o que se introduz* na substância e o *que é reprimido* e *suprimido* pelo que nela se introduz; e trata-se meramente daquilo que entra na alternância, na medida em que entra nela. Por exemplo, X anula −X; −X sem dúvida, estava *previamente* aí, *até* que foi anulado; se deve ser considerado como existente, tem de ser posto, certamente, no tempo precedente, e X, em contrapartida, no tempo seguinte. Mas, justamente ele não deve ser pensado como existente, e sim como *não existente*. A existência de X e a não-existência de − X simplesmente não são em tempos diferentes, e sim no *mesmo momento*. Portanto, uma vez que não haja nada que nos obrigue a pôr o momento em uma série de momentos, não estão no tempo). A matéria da alternância a ser investigada é a *oposição essencial* (incompatibilidade segundo a qualidade).

180 A forma dessa alternância deve determinar sua matéria, significa: por que

e na medida em que os termos da alternância se suprimem mutuamente, os mesmos são essencialmente opostos. O suprimir mútuo (efetivo) determina o âmbito da oposição essencial. Se não se suprimem, não são essencialmente opostos entre si *(essentialiter opposita)*. — Isto é um paradoxo, contra o qual se levanta mais uma vez o desentendimento indicado há pouco. A saber, acreditar-se-á, à primeira vista, que aqui se conclui de um contingente a um essencial; do suprimir presente poder-se-ia decerto concluir a oposição essencial; mas não, inversamente, da oposição essencial o suprimir presente; para isso teria de introduzir-se ainda uma condição, a saber, a influência imediata de ambos um sobre o outro (por exemplo, nos corpos, a presença no mesmo espaço). Ambos os essencialmente opostos poderiam decerto estar isolados e fora de toda ligação; então, não seriam menos opostos, e nem por isso se suprimiriam. — Mostrar-se-á logo a fonte desse desentendimento assim como o meio de eliminá-lo.

A matéria dessa alternância deve determinar sua forma, significa: a oposição essencial determina o suprimir mútuo; apenas sob a condição de que sejam essencialmente opostos, e na medida em que o são, podem os termos suprimir-se mutuamente. — Se o suprimir presente é posto na esfera do estar oposto em geral, porém, não deve, porventura, preenchê-la, mas apenas preencher, sob ela, uma esfera mais restrita, cuja linha de determinação seria determinada pela condição, que se introduz, da influência efetiva, então cada um aceitará sem hesitação essa proposição, e o paradoxo nela poderia meramente ser o de que só agora a estabelecemos expressamente. Mas:

a matéria da alternância e sua forma devem determinar-se mutuamente, isto é, 181
da mera oposição deve-se seguir o suprimir mútuo e portanto também o engrenar, a influência imediata; e do suprimir mútuo deve-se seguir a oposição. Ambos são o mesmo: os termos são em si opostos, ou: os termos suprimem-se mutuamente. Sua influência e sua oposição essencial são o mesmo.

Refletiremos ainda mais sobre esse resultado. O que é propriamente posto entre os dois termos recíprocos pela síntese empreendida é a necessidade de sua ligação: aquele X que mostra a incompletude de um dos dois e só pode estar contido em ambos. É negada a possibilidade de separar um ser em si de um ser na alternância: ambos estão postos como termos recíprocos e, fora da alternância, simplesmente não estão postos. — Conclui-se da oposição real o opor, ou a oposição ideal, e vice-versa: oposição real e ideal são o mesmo. — O choque, que o senso comum recebe com isso, desaparece, tão logo seja lembrado que um dos termos alternância é o eu, ao qual nada *está* oposto, senão aquilo que ele se o-*põe;* e que, ele próprio, não *está* oposto senão àquilo a que se o-*põe*. O atual resultado é, portanto, sob outra forma, exatamente o anterior.

γ) Na causalidade a atividade pensada como unidade sintética e a alternância pensada como unidade sintética determinam-se mutuamente e constituem elas próprias uma unidade sintética.

A atividade, como unidade sintética, pode ser chamada um *pôr mediato*[90] (a primeira palavra usada no sentido afirmativo — um pôr da realidade mediante um não-pôr da mesma); a mera alternância, como unidade sintética, consiste *na identidade da oposição essencial e do suprimir real*. 182

1. Pela primeira é determinada a última, significa: a *mediatidade* do pôr (a qual é o que propriamente importa aqui) é a condição e o fundamento de que a

[90] Um atribuir mediado (acréscimo da edição C). (N. do T.)

oposição essencial e o suprimir real sejam plenamente um e o mesmo; porque e na medida em que o pôr é mediato, oposição e suprimir são idênticos.

a. Se ocorresse um pôr *imediato* dos termos que se devem alternar, oposição e suprimir seriam diferentes. Ponham que os termos recíprocos sejam A e B. Ponham que A seja em primeiro lugar = A, e B = B, mas em seguida, isto é, segundo uma quantidade determinada, que A seja também igual a − B e B igual a − A: então ambos poderiam perfeitamente estar postos segundo seu primeiro significado, sem que com isso se suprimissem. Seria feita abstração daquilo em que fossem opostos; eles não estariam postos, portanto, como essencialmente opostos (cuja essência consiste no mero ser-oposto), e como suprimindo-se mutuamente, porque estariam postos *imediatamente*, um independentemente do outro. Mas nesse caso também não estariam postos como meros termos recíprocos, e sim como realidade em si (A = A, § 1). Termos recíprocos só podem ser postos *mediatamente;* A é igual a − B, e pura e simplesmente nada mais; e B é igual a − A, e pura e simplesmente nada mais; e dessa mediatidade do pôr segue-se a oposição essencial, e o suprimir mútuo, e a identidade de ambos. Pois:

b. se A está posto meramente como o contrário de B e não é suscetível de nenhum outro predicado e B meramente como o contrário de A e não suscetível de nenhum outro predicado (nem sequer do predicado *uma coisa*, que a imaginação, ainda não habituada à abstração rigorosa, está sempre disposta a imiscuir), se, por conseguinte, A só é posto como real pelo não pôr
183 de B; e B pelo não pôr de A; então sua essência comum consiste em que cada um é posto pelo não-pôr do outro, portanto na *oposição;* e — se é feita abstração de uma inteligência ativa, que põe, e se reflete meramente sobre os termos recíprocos — em se suprimirem mutuamente. Sua oposição essencial e seu suprimir mútuo são, portanto, idênticos, na medida em que cada termo só é posto pelo não-pôr do outro, e pura e simplesmente de nenhum outro modo.

Ora, é esse, de acordo com o que precede, o caso do eu e do não-eu. O eu (aqui considerado como absolutamente ativo) só pode transferir realidade ao não-eu por não a pôr em si; e inversamente só pode transferir realidade a si por não a pôr no não-eu. (Que este último ponto não contradiz a realidade absoluta do eu acima estabelecida, verificar-se-á por ocasião de uma determinação mais próxima dele; e em parte também já está claro aqui: trata-se de uma realidade *transferida*, e não *absoluta*.) Sua essência, na medida em que se devem alternar, consiste, portanto, exclusivamente em serem opostos e suprimirem mutuamente um ao outro. Portanto:

A *mediatidade* do pôr (como se mostrará futuramente, a lei da consciência: *sem um sujeito, não há um objeto, sem um objeto, não há um sujeito*), e somente ela, funda a oposição essencial do eu e do não-eu e, com isso, toda a realidade, tanto do não-eu quanto do eu — na medida em que esta última deve ser uma realidade posta meramente *como* posta, ideal; pois a absoluta não está perdida com isso; está no *ponente*. E não deve, por mais que avancemos em nossa síntese, ser retroativamente fundada por aquilo que é fundado por ela; nem o pode segundo o método cuja lei é o princípio de razão. O fundamento ou razão dessa mediatidade não está, portanto, nos fragmentos estabelecidos, na realida-
184 de do não-eu e na realidade ideal do eu. Teria, portanto, de estar no eu absolu-

to; e essa própria mediatidade deveria ser absoluta, isto é, fundada por si e em si mesma.

Essa maneira do concluir, aqui inteiramente correta, leva a um novo idealismo, ainda mais abstrato que o anterior. No anterior, uma atividade posta em si era suprimida pela natureza e a essência do eu. Esta, a atividade, em si plenamente possível, era suprimida pura e simplesmente e sem nenhum outro fundamento; e com isso tornavam-se possíveis um objeto, um sujeito etc. Naquele idealismo as representações, *como* tais, desenvolviam-se, de uma maneira para nós inteiramente desconhecida e inacessível, a partir do eu; como, por exemplo, em uma harmonia preestabelecida conseqüente, isto é, meramente idealista.

No presente idealismo, a atividade tem em geral sua lei imediatamente em si mesma: é uma atividade mediata, e pura e simplesmente nenhuma outra, absolutamente porque o é. Não é, portanto, suprimida nenhuma atividade no eu: a mediata já está presente, e não deve em geral haver uma imediata. E a partir da mediatidade dessa atividade pode ser completamente explicado todo o restante — realidade do não-eu, e nessa medida negação do eu, negação do não-eu, e nessa medida realidade do eu. Aqui, as representações desenvolvem-se a partir do eu segundo uma lei de sua natureza, determinada e cognoscível. Para *elas* pode-se indicar um fundamento, apenas para essa *lei* não.

Este último idealismo suprime necessariamente o primeiro, porque explica efetivamente, a partir de um fundamento superior, o que para aquele era inexplicável. O primeiro idealismo pode ser contestado mesmo idealistamente. O princípio de um tal sistema seria: *O eu é finito, pura e simplesmente porque é finito.*

Ora, ainda que um tal idealismo se eleve mais alto, não se eleva, todavia, tão alto quanto se deve: até o pura e simplesmente posto e incondicionado. Decerto deve ser posta pura e simplesmente uma finitude; mas todo finito 185
está, em virtude de seu conceito, delimitado por seu oposto: e finitude absoluta é um conceito que contradiz a si mesmo.

Para distingui-los, denominarei aquele primeiro idealismo, que suprime algo posto em si, *qualitativo;* este último, que se põe originariamente uma quantidade limitada, *quantitativo.*

2. Por consistir a essência dos termos recíprocos na mera oposição é determinada a mediatidade do pôr; apenas sob aquela condição, esta é possível. Se a essência dos termos recíprocos consiste ainda em algo mais do que a mera oposição, é claro que pelo não-pôr de um, segundo sua essência inteira, de nenhum modo está posto ainda o outro, segundo sua essência inteira; e vice-versa. Se, porém, sua essência não consiste em nada mais, então eles, se devem ser postos, só podem ser postos mediatamente; como é evidente a partir do que foi dito há pouco.

Aqui, porém, é estabelecida a oposição essencial, a oposição em si, como fundamento da mediatidade do pôr. Neste sistema[91] a primeira é pura e simplesmente, e não pode ser explicada; a última está fundada pela primeira.

Assim como a primeira maneira de concluir estabelecia um idealismo quantitativo, esta estabelece um realismo quantitativo, que se deve distinguir bem do realismo qualitativo acima estabelecido. Neste último[92] ocorre, por um não-eu indepen-

[91] As palavras "Neste sistema" constam apenas na edição C. (N. do T.)
[92] As edições A e B traziam: "Nele". (N. do T.)

dente do eu e que tem realidade em si mesmo, uma impressão sobre o eu, pela qual a atividade deste é em parte repelida; o realista meramente quantitativo resigna-se, quanto a isto, a sua ignorância e reconhece que o pôr de realidade no não-eu só ocorre, para o eu, segundo o princípio de razão; mas afirma *a presença real de uma limitação do eu*, sem qualquer intervenção própria do mesmo; nem por atividade absoluta, como afirma o idealista qualitativo, nem segundo uma lei que es-
186 teja em sua natureza, como afirma o idealista quantitativo. O realista qualitativo afirma a realidade, independente do eu, de um *determinante;* o quantitativo, a realidade, independente do eu, de uma mera *determinação*. Há no eu uma determinação cujo fundamento não deve ser posto no eu; isso é para ele um *factum:* a investigação sobre o fundamento desta determinação *em si* lhe é vedada, isto é, para ele, a determinação aí está, pura e simplesmente, sem nenhum fundamento. Ele precisa certamente, segundo o princípio de razão, que tem em si mesmo como lei, referi-la a algo no não-eu, como seu fundamento real; mas sabe que essa lei se encontra meramente nele e não se deixa iludir por isso. — Salta logo aos olhos que esse realismo não é outro senão o idealismo estabelecido acima sob o nome de crítico, e também que Kant não estabeleceu outro nem, no nível de reflexão em que se havia colocado, podia ou queria estabelecer outro.[93]

O realismo agora estabelecido distingue-se do idealismo quantitativo, que acabou de ser descrito, por isto: decerto, ambos admitem uma finitude do eu; mas
187 o idealismo quantitativo uma finitude pura e simplesmente posta, este uma finitude contingente, que, porém, também não pode ser mais explicada. O realismo quantitativo suprime o qualitativo[94] como infundado e supérfluo, por explicar perfeitamente, sem ele, embora, sem dúvida, com os mesmos erros, o que deveria ser explicado por ele: a presença de um objeto na consciência. Com o mesmo erro, digo eu: a saber, absolutamente não é capaz de explicar como uma determinação real pode tornar-se ideal, como uma determinação presente *em si* pode tornar-se uma determinação *para o eu ponente*. — Está sem dúvida mostrado, agora, como a mediatidade do pôr é determinada e fundada pela oposição essencial; mas o que funda *o pôr* em geral? Se deve haver um pôr, então sem dúvida só pode haver um pôr *mediato;* todavia o pôr em si é uma ação absoluta do eu, que nessa função é pura e simplesmente indeterminado e indeterminável. Por conseguinte, esse sistema é premido pela impossibilidade, já muitas vezes apontada, da passagem do delimitado ao ilimitado. O idealismo quantitativo (que acabou de ser descrito)[95] não tem que lutar com essa dificuldade, pois suprime a passagem em geral; em compensação, é anulado por uma contradição manifesta, a saber, por pôr pura e simplesmente um finito. — É de se esperar que nossa investigação tome exata-

[93] Kant demonstra a idealidade dos objetos a partir da idealidade pressuposta do tempo e do espaço; nós, inversamente, provaremos a idealidade do tempo e do espaço a partir de idealidade demonstrada dos objetos. Ele precisava de objetos ideais para preencher o tempo e o espaço; nós precisamos do tempo e do espaço para poder colocar os objetos ideais. Por isso nosso idealismo, que porém não é dogmático, e sim crítico, vai alguns passos mais adiante do que o seu.
Não é aqui o lugar de mostrar, o que de resto se deixa palpavelmente mostrar, que Kant *sabia* muito bem, também, o que *não disse;* nem o de fornecer as razões por que ele não podia nem queria dizer tudo o que sabia. Os princípios aqui estabelecidos e a serem estabelecidos são manifestamente o fundamento dos seus, como se pode convencer todo aquele que se familiarizar com o *espírito* de sua filosofia (que bem poderia ter um espírito). Que não quis estabelecer em sua crítica a ciência, mas apenas sua propedêutica, ele o disse algumas vezes; e é difícil compreender por que apenas sobre isso seus papagueadores não quiseram acreditar nele. (N. do A.)

[94] A edição A trazia, erroneamente: "quantitativo". (N. do T.)

[95] A palavra "quantitativo" consta somente da edição C. A frase entre parênteses é anotação marginal do autor. (N. do T.)

mente o mesmo caminho que acima; e que por unificação sintética de ambas as sínteses se mostre um idealismo quantitativo *crítico* como meio caminho entre ambas as maneiras de explicação.

3. A mediatidade do pôr e a oposição essencial determinam-se mutuamente; ambas preenchem uma e a mesma esfera e são um só. É desde logo claro como isso tem de ser pensado, para poder ser pensado como possível; a saber, *ser* e *estar-posto*, 188
relação ideal e real, opor e estar-oposto têm de ser um e o mesmo. Além disso, é desde logo claro sob que condição isso é possível; a saber, se o posto e o ponente nessa relação é um e o mesmo, isto é, se o posto na relação é o eu. — O eu tem de estar, com um X qualquer, que nessa medida tem de ser necessariamente um não-eu, em uma relação tal, que deva estar posto apenas pelo não-estar-posto de outro, e vice-versa. Ora, o eu, tão certo quanto é um eu, só está em uma certa relação na medida em que se põe como estando nessa relação. Portanto, falando-se do eu, é totalmente igual que se diga: ele *é posto* nessa relação, ou: ele *se põe* nessa relação. Ele só pode ser posto nela *(realiter)* na medida em que nela se põe *(idealiter)*; e só pode pôr-se nela na medida em que nela é posto, porque pelo mero eu puro e simplesmente posto não está posta uma tal relação, mas esta, muito pelo contrário, o contradiz.

Desenvolveremos ainda mais claramente o importante conteúdo de nossa síntese. É — sempre sob a pressuposição da proposição capital de todo o método teórico, estabelecida no início de nosso parágrafo, proposição a partir da qual desenvolvemos tudo o que foi desenvolvido até agora, mas também sob nenhuma outra pressuposição — é, digo eu, lei para o eu, pôr tanto o eu quanto o não-eu apenas mediatamente: *isto é, pôr o eu* meramente pelo não-pôr do não-eu e o não-eu meramente pelo não-pôr do eu. (O eu é, em todos os casos, e portanto pura e simplesmente, o *ponente*, mas disso é feita abstração em nossa presente investigação; ele só é o *posto* sob a condição de que o não-eu seja posto como não posto; de que ele seja negado.) — Exprimindo-o em linguagem mais comum: o eu, assim como é considerado aqui, é meramente o contrário do não-eu e nada mais; e o não-eu meramente o contrário do eu e nada mais. Sem um tu, não há um eu; sem um 189
eu, não há um tu. Para maior clareza, de agora em diante, *deste* ponto de vista, mas também de nenhum outro, denominaremos já o não-eu *objeto* e o eu *sujeito;* embora aqui não possamos ainda mostrar a conveniência dessas denominações. O não-eu independente dessa alternância não deve ser denominado objeto, nem o eu independente dela sujeito. — Assim, sujeito é aquilo que não é objeto e não tem até agora nenhum outro predicado; e objeto é aquilo que não é sujeito e não tem até agora nenhum outro predicado.

Se se coloca, sem mais perguntar por um fundamento, essa lei como fundamento da explicação da representação, não se precisa, em primeiro lugar, de nenhuma atuação do não-eu, que o realista qualitativo admite, para fundar a passividade presente no eu; em segundo lugar, não se precisa dessa própria passividade (afecção, determinação), que o realista quantitativo admite, em vista dessa explicação. — Admita-se que o eu tem de pôr em geral, por força de sua essência; proposição que provaremos na síntese capital seguinte. Ora, ele só pode pôr ou o sujeito ou o objeto, e ambos apenas mediatamente. Deve pôr o objeto; — então, suprime necessariamente o sujeito, e surge nele uma passividade, que ele refere necessariamente a um fundamento real no não-eu, e assim surge a representação de uma realidade do não-eu independente do eu. — Ou põe o sujeito, e então suprime necessariamente o objeto posto, e surge mais uma vez uma passividade, que é referi

da a uma atividade do sujeito, e a representação é gerada por uma realidade do eu, independente do não-eu (a representação de uma liberdade do eu, que em nossa presente maneira de concluir é certamente uma liberdade *meramente representada*). — Assim, a partir do termo médio, como deve certamente ocorrer por força da
190 lei da síntese, a passividade (ideal) do eu e a atividade independente (ideal) tanto do eu quanto do não-eu estão perfeitamente explicadas e fundadas.

Já que, porém, é manifestamente uma *determinação* (da atividade do eu, *como* tal), a lei estabelecida tem de ter um *fundamento*, e a doutrina-da-ciência tem de indicar esse seu fundamento. Ora, se não se intercala por uma nova síntese um termo médio, como se deve fazer, só se pode buscar esse fundamento nos momentos *mais próximos que delimitam essa determinação*, o *pôr* do eu ou sua *passividade*. O primeiro é admitido como fundamento de determinação pelo idealista quantitativo, que faz dessa lei a lei do pôr em geral; a segunda pelo realista quantitativo, que a deriva da passividade do eu. Segundo o primeiro, essa lei é subjetiva e ideal e tem seu fundamento meramente no eu; segundo o último, é objetiva e real e não tem seu fundamento no eu. — Onde o possa ter, ou se em geral o tem — sobre isso a investigação é vedada. Sem dúvida a afecção do eu estabelecida como inexplicável tem de ser referida a uma realidade do não-eu que a cause; mas isso ocorre meramente em conseqüência de uma lei do eu, que é explicável e é explicada justamente pela afecção.

O resultado da síntese que acabamos de estabelecer é que nenhum dos dois tem razão; que essa lei não é meramente subjetiva e ideal, nem meramente objetiva e real, mas que seu fundamento tem de estar *ao mesmo tempo no objeto e no sujeito*. Quanto a saber, porém, como esse fundamento se encontra em ambos, a investigação é por ora vedada, e quanto a isso resignamo-nos a nossa ignorância; e este é, então, o idealismo quantitativo crítico, cujo estabelecimento prometemos acima. Já que, no entanto, a tarefa proposta acima ainda não está completamente solucionada e temos ainda diante de nós diversas sínteses, poderia bem ser que no futuro pudesse ser dito algo mais determinado sobre essa maneira de fundamentação.

b. Do mesmo modo como tratamos o conceito da causalidade, trataremos ago-
191 ra o conceito da substancialidade; unificaremos sinteticamente a atividade da forma e a da matéria; em seguida a forma da mera alternância com sua matéria; e, finalmente, as unidades sintéticas, resultantes disso, uma com a outra.

a) Em primeiro lugar, a atividade da forma e a da matéria (o sentido em que são usadas aqui estas expressões é pressuposto como conhecido a partir do que precede).[96]

O principal, aquilo que propriamente importa, tanto neste momento quanto em todos os seguintes, é apreender correta e determinadamente o *característico* da substancialidade (por sua contraposição com a causalidade).[97]

A atividade da forma nessa alternância em particular é, segundo o que precede, um não-pôr por um pôr absoluto; — o pôr de algo como *não-posto*, pelo pôr de um outro como *posto:* negação por afirmação. — Portanto o não posto deve decerto ser posto, deve ser posto como não posto. Não deve, pois, ser

[96] As expressões "atividade da forma", "atividade da matéria", "alternância" etc. são simples *abreviaturas* para referir-se a conceitos já estabelecidos anteriormente, não tendo sentido se tomadas ao pé da letra. "Atividade da forma", por exemplo, significa: "a atividade independente da forma da alternância fazer-e-passividade (isto é, do fazer e da passividade determinando se reciprocamente)". *Cf.* p. 150 e seguintes. (N. do T.)

[97] O parêntese consta apenas na edição C. (N. do T.)

em geral *anulado*, como na alternância da causalidade; mas apenas *excluído* de uma esfera determinada. Não é, portanto, negado pelo *pôr em geral*, mas apenas por um pôr *determinado*. Por esse pôr, que nessa função é determinado e, por conseguinte, também determinante como atividade objetiva, o *posto* (como posto) tem de ser igualmente determinado, isto é, tem de ser posto em uma esfera determinada, como a preenchendo. E assim pode se compreender como por um tal pôr pode ser posto um outro, como *não* posto; apenas *nessa esfera* esse outro não é posto, e não é posto nela ou dela excluído justamente porque o posto nela deve *preenchê-la*. — Ora, por essa ação o excluído não é ainda, de modo algum, posto em uma esfera determinada; com isso sua esfera não recebe pura e simplesmente nenhum predicado, a não ser negativo; *não é aquela esfera*. Que esfera possa ser, ou se é em geral uma esfera determinada, não está estipulado com isso apenas. — Portanto, *o caráter determinado da atividade formal na determinação recíproca por substancialidade é um excluir de uma esfera determinada, preenchida, e tanto, nessa medida, totalidade* (do nela contido). 192

A dificuldade quanto a isso é manifestamente que o excluído = B deve certamente estar posto e apenas na esfera de A não posto; mas a esfera de A deve estar posta com totalidade absoluta, de onde se seguiria que B não pode em geral estar posto. Por conseguinte, a esfera de A deve estar posta como totalidade e não-totalidade ao mesmo tempo. Está posta como totalidade em referência a A, como não-totalidade em referência ao B excluído. Ora, a esfera do próprio B não está determinada; está determinada apenas negativamente, como a esfera não-A. Por conseguinte, se se leva tudo em consideração, A seria posto como parte completa, determinada e, nessa medida, total, de um todo indeterminado e nessa medida não completo. O pôr de uma tal *esfera superior, que abrange em si a ambas, a determinada e a indeterminada*, seria a atividade pela qual se tornaria possível a atividade formal que acaba de ser estabelecida; seria, por conseguinte, a atividade da matéria, que buscamos.

(Seja dado o pedaço de ferro determinado = C, que se move. Vocês põem o ferro pura e simplesmente, assim como por seu mero conceito (em virtude da proposição A = A, § 1) o mesmo está posto = A, como totalidade absoluta, e não encontram em sua esfera o movimento = B; portanto, pelo pôr de A, excluem B de sua esfera. Contudo, não suprimem o movimento no pedaço de ferro = C, não querem negar pura e simplesmente sua possibilidade: assim, põem essa esfera fora da esfera de A, em uma esfera *indeterminada*, pois *não sabem sob que condição e com que fundamento o pedaço de ferro = C pode mover-se*. A esfera A é a totalidade do ferro, e todavia também não o é, pois 193
o movimento de C, que também é ferro, não está compreendido sob a mesma. Vocês precisam, portanto, traçar em torno de ambas as esferas uma esfera superior, que compreenda em si a ambos, ferro movido e não movido. Na medida em que preenche essa esfera superior, o ferro é substância (não na medida em que preenche a esfera de A como tal, como se costuma erroneamente pensar; sob esse aspecto o ferro é coisa por si);[98] movimento e não-movimento são seus acidentes. Que o não-movimento lhe cabe em sentido diferente do que o movimento, e em que se funda isso, veremos a seu tempo.)

[98] Na edição C o texto continua: "determinado por seu próprio esforço conceito segundo a proposição A = A". (N. do T.)

A atividade da forma determina a da matéria, significaria: meramente na medida em que algo é excluído da totalidade absoluta e posto como não contido nela pode ser posta uma esfera mais compreensiva, mas indeterminada; somente sob a condição do excluir efetivo é possível uma esfera superior; sem um excluir, não há uma esfera mais compreensiva, isto é, sem um acidente no eu, não há um não-eu. O sentido dessa proposição é desde logo claro, e acrescentaremos meramente algumas palavras sobre sua aplicação. — O eu está originariamente posto como *se pondo;* e o *pôr-se* preenche nessa medida a esfera de sua realidade absoluta. Se ele põe um objeto, esse pôr objetivo deve ser excluído dessa esfera e *posto* na esfera oposta, a esfera do *não-se-pôr*. Pôr um objeto e não se pôr são sinônimos. Dessa ação parte o presente raciocínio; ele afirma: o eu põe um objeto, ou exclui algo de si, pura e simplesmente porque exclui e por nenhum fundamento superior; somente por esse excluir torna-se possível a esfera superior do *pôr em geral* (abstração feita de saber se é posto o eu ou um não-eu). — É claro que essa maneira de concluir é idealista e coincide
194 com o idealismo quantitativo acima estabelecido, segundo o qual o eu põe algo como um não-eu pura e simplesmente porque o põe. Em um tal sistema o conceito de substancialidade deveria ser explicado exatamente como acaba de ser explicado. — Além disso, torna-se claro aqui, em sentido geral, que o *pôr-se* aparece em dupla referência à quantidade: uma vez como totalidade absoluta; uma vez como parte determinada de uma grandeza indeterminada. Essa proposição poderia ter no futuro conseqüências altamente importantes. — Além disso, está claro que por substância não é designado o *que perdura (das Dauernde)*, sim o *que abrange tudo (das Allumfassende)*. A característica de perdurar só cabe à substância em uma significação muito derivada.

A atividade da matéria determina e condiciona a da forma, significaria: a esfera mais compreensiva, como mais compreensiva (por conseguinte com as esferas do eu e do não-eu, a ela subordinadas), está posta pura e simplesmente; e somente por isso torna-se possível o excluir, como ação efetiva de eu (sob uma condição a ser ainda acrescida). — É claro que essa maneira de concluir leva a um realismo e, aliás, a um realismo qualitativo. Eu e não-eu estão, como opostos, postos: o eu é em geral *ponente;* que, sob certa condição, a saber, se *não* põe o não-eu, ele *se põe*, é algo contingente e determinado pelo fundamento do pôr em geral, que não está no eu. — O eu, nessa maneira de concluir, é um ser representante, que deve orientar-se pela índole *(Beschaffenheit)* das coisas em si.

Mas nenhuma das duas maneiras de concluir deve valer, e sim ambas serem modificadas mutuamente uma pela outra. Porque o eu deve excluir algo de si, deve ser e ser posta uma esfera superior, e porque uma esfera superior é e está posta, o eu tem de excluir algo de si. Mais concisamente: há um não-eu
195 porque o eu se opõe algo; e o eu se opõe porque um não-eu é e é posto. Um não funda o outro, e ambos são uma e a mesma ação do eu, que meramente na reflexão pode ser distinguida. — É desde logo claro que este resultado é igual à proposição acima estabelecida: o fundamento ideal e o fundamento real são o mesmo; e pode ser esclarecido a partir da mesma; que, portanto pelo presente resultado, do mesmo modo que pela proposição mencionada, é estabelecido o idealismo crítico.

β) A forma da alternância da substancialidade e sua matéria devem determinar-se mutuamente.

A *forma da alternância* consiste no excluir e ser-excluído mútuo dos termos recíprocos um pelo outro. Se A é posto como totalidade absoluta, B é excluído de sua esfera e posto na esfera indeterminada mas determinável B. — Inversamente, assim que B é posto (que se reflete sobre B como posto), A é excluído *da totalidade absoluta*, a saber, a esfera de A[99] não é mais totalidade absoluta, mas é, ao mesmo tempo que B, parte de uma esfera indeterminada mas determinável. — Isso deve ser bem notado e corretamente apreendido, pois tudo depende deste ponto. — Portanto, a forma da alternância é o excluir mútuo dos termos recíprocos da totalidade absoluta.

(Ponham o ferro em geral e em si; então, vocês têm um conceito determinado, completo, que preenche sua esfera. Ponham o ferro movendo-se; então, vocês têm um índice que não está contido nesse conceito e é, portanto, excluído dele. Mas como vocês conferem ao ferro esse movimento, o conceito de ferro anteriormente determinado não está mais determinado, mas é meramente determinável;[100] falta-lhe uma determinação, que vocês determinarão a seu tempo como a atratibilidade pelo ímã.)

Quanto à *matéria da alternância*, é desde logo claro que em sua forma, tal como acaba de ser apresentada, permanece indeterminado qual seja propriamente a totalidade: Se B deve ser excluído, a esfera de A preenche a totalidade; se, ao contrário, B deve ser posto, ambas as esferas, a de B e a de A, preenchem a totalidade, decerto indeterminada, mas determinável. (É feita aqui inteira abstração de que esta última esfera, de A e B, ainda está por determinar.) Essa indeterminação e indeterminidade não podem permanecer. A totalidade, sob ambos os aspectos, é totalidade. Ora, se cada uma delas não tem ainda, fora esse, um outro índice, pelo qual ambas possam ser distinguidas uma da outra, a alternância postulada inteira é impossível; pois, nesse caso, a totalidade é uma só, e há apenas um termo recíproco; por conseguinte, não há em geral uma alternância. (Para dizê-lo de modo mais compreensível, mas menos rigoroso: — Suponham-se como espectadores desse excluir recíproco. Se vocês não podem distinguir as duas totalidades entre as quais oscila a alternância, não há para vocês nenhuma alternância. Mas vocês não podem distingui-las se não há fora delas, na medida em que não são nada senão totalidade, um X qualquer, segundo o qual vocês se orientam.) Por conseguinte, em vista da possibilidade da alternância postulada, é pressuposta a *determinabilidade* de totalidade, como tal; é pressuposto que se pode distinguir ambas as totalidades por algo qualquer; e essa determinabilidade *é a matéria da alternância* aquilo em que a alternância tem continuidade e unicamente pelo qual a mesma é fixada. 196

(Se vocês põem o ferro tal como ele é dado, digamos, pela experiência comum, sem conhecimento científico da doutrina da natureza; em si, isto é, isolado, e fora de toda ligação perceptível com algo fora dele, entre outras coisas também como *persistente em seu lugar*, então, o movimento não pertence ao seu conceito e, se ele lhes é dado no fenômeno como se movendo, vocês têm inteira razão quando referem esse movimento a algo fora dele. Mas se no entanto vocês conferem o movimento ao ferro, no que têm igualmente razão, então aquele conceito não é mais completo, e, sob esse aspecto, vocês têm de determiná-lo mais e, por exemplo, pôr em seu âmbito a atratibilidade pelo ímã. — Isso faz diferença. 197

[99] Na edição C: "a saber, não mais subsumido sob o conceito dela, a esfera de A (. . .)" (N. do T.)
[100] Na edição C: "não vale mais como determinado, mas meramente como determinável". (N. do T.)

Se vocês partem do primeiro conceito, a *persistência no lugar é essencial* ao ferro, e apenas o movimento nele é *contingente;* mas, se partem do segundo conceito, a *persistência é tão contingente* quanto o *movimento;* pois a primeira fica sob a condição da ausência de um ímã do mesmo modo que a segunda sob a condição de sua presença. Assim, vocês ficarão desorientados, se não puderem fornecer um fundamento pelo qual tiveram de partir do primeiro conceito e não do segundo ou vice-versa; isto é, de modo geral, se não se puder determinar, de uma maneira qualquer, sobre qual das totalidades se tem de refletir, se é sobre a pura e simplesmente posta e determinada, ou sobre a determinável gerada por essa e pelo excluído, ou sobre ambas.

A forma da alternância determina sua matéria, significaria: o excluir mútuo é o que determina a totalidade no sentido que acaba de ser estabelecido, isto é, é ele que indica qual das duas totalidades possíveis é totalidade absoluta e de qual delas se tem de partir. Aquele que exclui um outro da totalidade é, na medida em que exclui, a totalidade; e vice-versa; e não há nenhum outro fundamento de determinação da mesma. — Se pelo A pura e simplesmente posto B é excluído, *nessa medida* A é totalidade; e se se reflete sobre B e portanto não se considera A como totalidade, *nessa medida* A + B, que em si é indeterminado, é a totalidade determinável. O determinado ou o determinável é a totalidade, conforme a tomemos. — Decerto não parece estar dito neste resultado nada
198 de novo, mas exatamente o que sabíamos, mesmo antes da síntese; mas antes tínhamos esperança de achar um fundamento de determinação qualquer. Pelo presente resultado, porém, essa esperança é totalmente vedada; sua significação é negativa, e ele nos diz: não é em geral possível nenhum fundamento de determinação, a não ser por relação.

(No exemplo anterior, pode-se partir do conceito pura e simplesmente posto de ferro, e assim a persistência no lugar é *essencial* ao ferro; ou de seu conceito determinável, e assim a mesma é um *acidente.* Ambas as conclusões são corretas, conforme o tomemos, e não pode haver nenhuma regra determinante sobre isso. A distinção é exclusivamente relativa.)

A matéria da alternância determina sua forma, significaria: a determinabilidade da totalidade, no sentido explicado, *a qual, portanto, está posta,* uma vez que deve determinar algo outro (isto é, a determinação é efetivamente possível, e há um X qualquer, segundo o qual a mesma ocorre mas com cuja procura não temos de nos ocupar aqui), determina o excluir mútuo. Um dos dois, ou o determinado ou o determinável, é a totalidade absoluta, e então o outro não o é; e, por isso, há também um excluído absoluto: aquele que é excluído por essa totalidade. Se por exemplo o determinado é a totalidade absoluta, o excluído por ela é o *absolutamente* excluído. — Portanto — esse é o resultado da presente síntese — há um *fundamento absoluto* da totalidade, e esta *não* é exclusivamente relativa.

(No exemplo acima: — não é indiferente que se parta do conceito determinado do ferro ou de seu conceito determinável, e que se tome a persistência no lugar como algo essencial a ele ou como algo contingente. Ponham que se deves-
199 se, por uma razão qualquer, partir do conceito determinado do ferro, então apenas o movimento é um acidente absoluto, não porém, a persistência.)

Nenhum dos dois deve determinar o outro, e ambos devem determinar-se mutuamente, significa: — para ir ao essencial sem longos rodeios — fundamento absoluto e relativo de determinação da totalidade devem ser um e o mesmo;

a relação deve ser absoluta e o absoluto não deve ser nada mais que uma relação.

Procuremos tornar claro esse resultado sumamente importante. — Pela determinação da totalidade é determinado ao mesmo tempo o a-ser-excluído, e vice-versa; também essa é uma relação, mas sobre ela não há nenhuma pergunta. A pergunta é: qual das duas maneiras possíveis de determinação deve ser admitida e fixada? A isso seria respondido, no primeiro termo: nenhuma das duas; não há aqui nenhuma regra determinada, a não ser: se se admite uma, não se pode nessa medida admitir a outra, e vice-versa; mas nada é possível fixar sobre *qual* das duas se deve admitir. No segundo termo seria respondido: uma das duas deve ser admitida, e tem de haver uma regra sobre isso. Qual porém seja essa regra teria, naturalmente, de permanecer indecidido, pois o fundamento de determinação do a-ser-excluído deveria ser a *determinabilidade*, e não a *determinação*.

Ambas as proposições são unificadas pela presente; é, portanto, afirmado por esta: há certamente uma regra, mas não uma tal que estabeleça uma das duas maneiras de determinação, e sim uma que estabelece ambas *como a serem determinadas mutuamente uma pela outra*. — Nenhuma das até agora consideradas como tal é a totalidade buscada, e somente ambas determinadas mutuamente uma pela outra constituem essa totalidade. Portanto, trata-se *de uma relação entre duas maneiras de determinação:* a por relação e a absoluta; e somente por essa relação é estabelecida a totalidade buscada. Nem A deve ser a totalidade absoluta, nem tampouco A + B, mas sim A determinado por A + B. O determinável deve ser determinado pelo determinado e o determinado pelo determinável; e a unidade que surge daí é a totalidade que buscamos. — É claro que tinha de ser esse o resultado de nossa síntese; mas é algo mais difícil entender o que, com isso, é dito. 200

O determinado e o determinável devem determinar-se mutuamente, significa manifestamente: a determinação do-a-ser-determinado consiste justamente em ser ele um determinável. Ele é *um determinável*, e nada mais; nisso consiste sua essência inteira. — Essa determinabilidade é a totalidade buscada, isto é, a determinabilidade é um *quantum* determinado; tem seus limites, além dos quais não tem lugar nenhuma outra determinação; e no interior desses limites está toda determinabilidade possível.

Aplicaremos esse resultado ao caso presente, e logo tudo se tornará claro. — O eu *se* põe. Nisso consiste a realidade pura e simplesmente posta do mesmo; a esfera dessa realidade está esgotada, e contém por isso absoluta totalidade (da realidade pura e simplesmente posta do eu). O eu põe *um objeto*. Esse pôr objetivo deve necessariamente ser excluído da esfera do pôr-se do eu. Todavia, esse pôr objetivo deve ser conferido ao eu; e com isso obtemos então a esfera A + B como totalidade (até agora ilimitada) das ações do eu. — Segundo a presente síntese, ambas as esferas devem determinar-se mutuamente: A dá, o que tem, o limite absoluto; A + B dá, o que tem, o conteúdo. E então eu é o que põe um objeto e nesse caso não o sujeito; ou o sujeito, e nesse caso não um objeto — na medida em que *se põe* como pondo segundo essa regra. E assim as duas esferas caem uma dentro da outra, e, uma vez unificadas, preenchem uma única esfera *delimitada;* e nessa medida a determinação do eu consiste na *determinabilidade por sujeito e objeto*. 201

A determinabilidade determinada é a totalidade que buscávamos, e uma tal determinabilidade determinada denomina-se *substância*. — Nenhuma substância como tal é possível se não se parte do pura e simplesmente posto, aqui o eu, que põe *apenas a si*, isto é, se não se exclui dele algo, aqui um não-eu posto, ou um objeto. — Mas a substância, que como tal não deve ser nada mais que determinabilidade, mas no entanto uma determinabilidade determinada, fixada, permanece indeterminada, e não é uma substância (nada que abranja *tudo*), se não for de novo determinada pelo pura e simplesmente posto, aqui pelo *pôr-se*. O eu *se põe* como *se pondo* por excluir o não-eu ou como *pondo o não-eu* por se excluir. *Pôr-se* aparece aqui duas vezes; mas sob aspectos muito diferentes. Pelo primeiro é designado um pôr *incondicionado*, pelo segundo um pôr *condicionado* e determinável por um excluir do não-eu.

(Seja a determinação do ferro em si a *persistência no lugar;* nesse caso a mudança do lugar está excluída por ela; e o ferro é nessa medida *não substância;* pois é *não determinável*. Agora, porém, o deslocamento deve ser conferido ao ferro. Isso não é possível na significação segundo a qual a persistência no lugar seria inteiramente suprimida por ele, pois nesse caso o próprio ferro, assim como está posto, seria suprimido por ele; por conseguinte, o deslocamento não é conferido ao ferro, o que contradiz a exigência. Portanto, a persistência só pode ser suprimida em parte, e o deslocamento é determinado e delimitado pela persistência, isto é, o deslocamento só tem lugar na esfera de uma certa condição (por
202 exemplo, a presença de um ímã) e não tem lugar fora dessa esfera. Fora dessa esfera tem lugar, por sua vez, a persistência. — Quem não vê que a persistência aparece aqui em duas significações muito diferentes — a primeira vez *incondicionada*, a segunda vez *condicionada pela ausência de uma ímã?*)

Para prosseguir na aplicação do princípio acima estabelecido — assim que A + B está determinado por A, o próprio B está determinado, pois está no âmbito do determinável, doravante determinado; e o próprio A é, como acaba de ser mostrado, um determinável. Na medida em que o próprio B está determinado, A + B pode ser determinado também por ele, e uma vez que deve ocorrer uma relação absoluta — só essa relação deve preencher a totalidade buscada, então A + B *tem* de ser determinado por B. *Por conseguinte*, se A + B está posto, e nessa medida A está posto na esfera do determinável, *A + B é por sua vez determinado por B*.

Essa proposição tornar-se-á desde logo clara, se a aplicarmos ao caso presente. — O eu deve excluir algo de si: essa é a ação até agora considerada como o primeiro momento da alternância inteira compreendida na investigação. Infiro mais — e já que aqui estou no domínio do princípio de razão, tenho o direito de inferir mais — que, se o eu deve excluir de si esse algo, o mesmo tem de estar posto nele antes da exclusão, isto é, *independentemente* da exclusão; portanto, já que não podemos apresentar nenhum fundamento superior, pura e simplesmente posto. Se partimos desse ponto, o *excluir do eu* é algo não posto no pura e simplesmente posto, na medida em que este o é, e tem de ser excluído de sua esfera; não lhe é essencial. Para o objeto, mesmo se ele deve estar posto no eu de uma maneira para nós totalmente inconcebível (para o excluir possível)
203 e, nessa medida, ser certamente um objeto, é *contingente* ser *excluído* — e, em decorrência dessa exclusão, como se mostrará mais adiante, *representado*. Ele estaria presente em si — não fora do eu, mas no eu — sem esse excluir. O

objeto em geral (aqui B) é o determinado: o *estar-excluído* pelo sujeito (aqui B + A) é o determinável. O objeto pode estar excluído ou não, e permanece, no sentido acima, sempre objeto. — Aqui o estar-posto do objeto aparece duas vezes; mas quem não vê em que diferentes significações — a primeira vez *incondicionada* e pura e simplesmente; a segunda vez *sob a condição de um estar-excluído pelo eu?*

(Do ferro posto como persistente deve ser excluído o movimento. O movimento não estava posto no ferro, de acordo com seu conceito, e deve agora ser excluído do ferro; portanto, tem de estar posto independentemente desse excluir e, aliás, em consideração ao não-estar-posto pelo ferro, posto pura e simplesmente. [Isso significa — de modo mais compreensível, mas menos rigoroso — se se deve opor o movimento ao ferro, o movimento já tem de ser *conhecido*. Mas não deve ser conhecido *através do ferro*. Por conseguinte, é conhecido por outras vias; e, já que aqui não tomamos nada mais em consideração, a não ser ferro e movimento — é conhecido pura e simplesmente.] Se partimos *desse* conceito de movimento, é contingente para o movimento caber também, entre outras coisas, ao ferro. É *ele* o essencial e *o ferro* é para ele o contingente. Está posto o movimento pura e simplesmente. De sua esfera é excluído o ferro, como persistente no lugar. Agora é suprimida a persistência, e conferido ao ferro o movimento. — Aqui aparece duas vezes o conceito de movimento: a primeira vez incondicionado; a segunda vez condicionado pela supressão da persistência no ferro.)

Portanto — e essa era a proposição sintética acima estabelecida — a totalidade consiste meramente na relação completa, e não há em geral nada fixo em 204
si, que a determine. A totalidade consiste na completude de uma *relação*, e não em uma *realidade*.

(Os termos da relação, considerados singularmente, são os *acidentes*, sua totalidade é a *substância*, como já foi dito acima. — Aqui isso deve apenas ser ainda estabelecido expressamente, para aqueles que não são capazes de tirar por si mesmos uma conclusão tão fácil, a saber, que na substância não se deve pensar nada de fixo, e sim uma mera alternância. — Se uma substância deve ser *determinada* — o que já foi discutido de sobra — ou se algo *determinado* deve ser *pensado como substância*, então sem dúvida a alternância tem de partir *de um termo qualquer*, que *nessa medida* está fixado: na medida em que a alternância deve ser determinada. Mas não está fixado *absolutamente;* pois posso do mesmo modo partir de seu termo oposto; e então aquele mesmo termo, que era antes essencial, fixado, fixo, é contingente; como se pode verificar a partir dos exemplos acima. Os acidentes, sinteticamente unificados, dão a substância; e nela não está contido nada mais que os acidentes: a substância, analisada, dá os acidentes, e depois de uma análise completa da substância nada resta, a não ser os acidentes. Não se deve pensar em um substrato que perdura, em um eventual portador dos acidentes; cada acidente[101] é, de cada vez, *seu próprio* portador e portador *do* acidente *oposto*, sem que precisasse ainda para isso de um portador particular. — O eu ponente, pela mais maravilhosa de suas faculdades, que a seu tempo determinaremos mais de perto, fixa o acidente que desaparece até tê-lo comparado com aquele pelo qual ele é reprimido. — É

[101] Na edição C: "qualquer acidente que tu escolhas". (N. do T.)

essa faculdade, quase sempre ignorada, que compõe, a partir de constantes contraposições, uma unidade, que se introduz entre momentos que teriam de suprimir-se mutuamente e, através disso, mantém a ambos; — é unicamente ela aquilo que torna possíveis a vida e a consciência, e em particular a consciência como uma série temporal contínua; e faz tudo isso exclusivamente por conservar em si e dentro de si acidentes que não têm nenhum portador *comum*, nem o *poderiam* ter, porque se anulariam mutuamente).[102]

205

γ) A atividade, como unidade sintética, e a alternância, como unidade sintética, devem determinar-se reciprocamente, e constituir elas mesmas uma unidade sintética. A atividade, como unidade sintética, é descrita, da maneira mais concisa, *como um absoluto coligir (Zusammenfassen)* e *fixar de opostos*, um subjetivo e um objetivo, *no conceito de determinabilidade*, em que os mesmos são, todavia, também opostos. (Como ilustração e para o estabelecimento de um ponto de vista compreensivo superior, compare-se a síntese aqui indicada com a unificação do eu e do não-eu em geral pela quantidade, empreendida acima (§ 3). Assim como lá era em primeiro lugar posto pura e simplesmente o eu, segundo a *qualidade*, como realidade absoluta, aqui é posto pura e simplesmente no eu *algo*, isto é, algo determinado por *quantidade*, ou o eu é posto pura e simplesmente, como *quantidade determinada;* é posto *algo* subjetivo como pura e simplesmente subjetivo; e este procedimento é uma *tese* e, aliás, uma tese quantitativa, à diferença da tese *qualitativa* posta acima. Todas as maneiras de ação do eu, porém, têm de partir de um procedimento tético. [A saber, na parte teórica da doutrina-da-ciência, e no interior da delimitação que nos prescrevemos aqui por nosso princípio, isso é uma tese, porque, em função dessa delimitação, não podemos ir mais adiante; ainda que se pudesse mostrar, se um dia rompermos esse limite, que é igualmente uma síntese, a ser reconduzida à tese suprema. Assim como acima era oposto ao eu em geral um não-eu, como *qualidade* oposta, é aqui oposto ao subjetivo um objetivo, pelo mero excluir do mesmo da esfera do subjetivo; portanto, meramente por e mediante a *quantidade* (a delimitação, a determinação), e esse procedimento é uma antítese quantitativa, assim como a anterior era uma antítese qualitativa. Agora, porém, nem o subjetivo deve ser anulado pelo objetivo, nem o objetivo pelo subjetivo, justamente como acima o eu em geral não devia ser suprimido pelo não-eu ou vice-versa; ambos devem subsistir um ao lado do outro. Devem, portanto, ser sinteticamente unificados, e o são pelo terceiro termo, em que ambos são iguais entre si pela determinabilidade. Ambos — não o sujeito e o objeto em si — mas o subjetivo e o objetivo postos por tese e antítese, são mutuamente determináveis um pelo outro, e meramente na medida em que o são podem ser coligidos e fixados pela faculdade do eu que é ativa na síntese (a imaginação). — Mas, exatamente como acima, a antíntese não é possível sem tese, porque só pode haver um opor ao posto; mas também a própria tese aqui exigida não é possível, segundo sua matéria, sem a matéria da antítese; pois antes que algo possa ser pura e simplesmente determinado, isto é, antes que possa ser-lhe aplicado o conceito de quantidade, é preciso que esse algo esteja presente segundo a qualidade. Portanto, tem de haver em geral algo em que o eu ativo marque um limite

206

[102] Aqui já se delinea, rigorosamente, a partir de sua *função*, a faculdade da imaginação transcendental, que se revelará, daqui a pouco, como o verdadeiro centro da doutrina-da-ciência. (N. do T.)

para o subjetivo, deixando o restante para o objetivo. — Segundo a forma, porém, exatamente como acima, a antítese não é possível sem a síntese; pois do contrário o posto seria suprimido pela antítese, e por conseguinte a antítese não seria uma antítese é sim uma tese: portanto, as três ações são todas apenas uma e a mesma ação; e meramente na reflexão sobre ela podem ser distinguidos 207
os momentos singulares dessa única ação.)

Quanto à mera alternância — se são sinteticamente unificadas sua forma, o excluir mútuo dos termos recíprocos, e sua matéria, a esfera compreensiva que contém em si a ambos como excluindo-se, o próprio excluir mútuo é a esfera compreensiva, e a própria esfera compreensiva é o excluir mútuo, isto é, a alternância consiste na mera relação; não há nada mais que o excluir mútuo, a determinabilidade mencionada há pouco. — É fácil compreender que esse tem de ser o meio-termo sintético, mas é algo mais difícil imaginar, em uma mera determinabilidade, em uma mera relação sem algo que esteja em relação (algo de que aqui, e em toda a parte teórica de doutrina-da-ciência, deve ser feita total abstração), algo que não seja o nada absoluto. Guiaremos a imaginação da melhor maneira que formos capazes. — A e B (já é sabido que com isso se designa propriamente A + B determinado por A e o mesmo A + B determinado por B, mas para nosso fim podemos fazer abstração disso e denominá-los diretamente A e B). A e B estão portanto opostos, e, se um deles está posto, o outro não pode estar posto: e contudo devem, e, aliás, não apenas *em parte*, como foi exigido até agora, mas inteiramente e *como* opostos, ficar juntos, sem suprimir-se mutuamente; e a tarefa é pensar isto. Mas eles não podem de nenhuma maneira e sob nenhum predicado possível ser pensados juntos, a não ser exclusivamente *na medida em que se suprimem mutuamente*. A não é para ser pensado e B não é para ser pensado; mas é para ser pensado o *coincidir* — o *engrenar* de ambos, e é meramente esse seu ponto de unificação.

(Ponham, no ponto físico X, no momento A luz, e treva no momento B, que 208
se segue imediatamente a esse: então, luz e treva estão rigorosamente separados um do outro, como deve ser. Mas os momentos A e B delimitam-se imediatamente, e não há entre eles nenhuma lacuna. Imaginem o limite rigoroso entre ambos os momentos = Z. O que está em Z? Não luz; pois esta está no momento A, e Z não é = A; e tampouco treva, pois esta está no momento B. Por conseguinte, nenhuma das duas. — Mas posso, do mesmo modo, dizer: ambas estão nele, pois se entre A e B não há nenhuma lacuna, também não há nenhuma lacuna entre luz e treva, e por conseguinte ambas se tocam imediatamente em Z. — Poder-se-ia dizer que, na última maneira de concluir, eu estendo, pela própria imaginação, Z, que devia ser apenas limite, a um momento; e *assim é certamente*. |Os próprios momentos A e B não surgiram de outra maneira, a não ser por uma tal extensão mediante a imaginação.| *Posso*, portanto, estender Z pela mera imaginação; e tenho de fazê-lo, se quero pensar a delimitação imediata dos momentos A e B — e aqui, ao mesmo tempo, foi feito um experimento com a maravilhosa faculdade da imaginação produtiva em nós, a qual será em breve explicada, e sem a qual nada no espírito humano pode ser explicado — e na qual poderia facilmente fundar-se todo o mecanismo do espírito humano.)

a. A atividade que acaba de ser explicada determina a alternância que explicamos, significaria: o coincidir dos termos recíprocos, como tais, fica sob a condição

de uma atividade absoluta do eu, mediante a qual este opõe um objetivo e subjetivo e unifica a ambos. Apenas no eu e exclusivamente por força dessa ação são eles termos recíprocos; exclusivamente no eu e por força dessa ação do eu eles coincidem.

209 Está claro que a proposição estabelecida é idealista. Se a atividade aqui estabelecida é tomada como a que esgota a essência do eu, na medida em que este é uma inteligência, como deve certamente ser tomada, apenas sob algumas restrições, então o representar consiste em pôr o eu um subjetivo e opor a esse subjetivo um outro como objetivo, e assim por diante; e assim vemos o início para uma série de representações na consciência empírica. Foi estabelecida acima uma lei da mediatidade do pôr, e segundo essa lei, como ela continua válida também aqui, não podia ser posto um objetivo sem que fosse suprimido um subjetivo, nem um subjetivo sem que fosse suprimido um objetivo; e a partir disso ter-se-ia, pois, podido explicar a alternância das representações. Aqui se acrescenta a condição de que ambos devem ser sinteticamente unificados, de que ambos devem ser postos por um e o mesmo ato do eu; e a partir disso poder-se-ia explicar a unidade daquilo em que está a alternância, ao lado do estar-posto daquilo que alterna, o que não era possível pela lei da mera mediatidade. E assim ter-se-ia, pois, uma inteligência com todas as suas possíveis determinações, exclusivamente por espontaneidade absoluta. O eu seria tal *como* põe, como *se* põe, e *porque* se põe como tal. — Mas, por mais que se retroceda na série, deve-se todavia chegar afinal a algo já presente no eu, em que algo é determinado como subjetivo e algo outro lhe é oposto como objetivo. A presença daquilo que deve ser subjetivo poderia decerto ser explicada pelo pôr do eu pura e simplesmente por si mesmo; mas não a presença daquilo que deve ser objetivo; pois este está pura e simplesmente não posto pelo pôr do eu. — A proposição estabelecida, portanto, não explica completamente o que deve ser explicado.

b. A alternância determina a atividade, significaria: não decerto pela presença real
210 dos opostos, mas por seu mero coincidir ou tocar-se na consciência, tal como acaba de ser explicado, torna-se possível o opor e o coligir pela atividade do eu: esse coincidir é a condição dessa atividade. O que importa é apenas entendê-lo corretamente. Foi lembrado há pouco, contra a maneira idealista de explicação que havia sido estabelecida, que: se no eu algo deve ser determinado como subjetivo, e algo outro ser excluído, como objetivo, de sua esfera, tem de ser explicado como este último, a ser excluído, poderia estar presente no eu, e isso não pode ser explicado segundo aquela maneira de concluir. Essa objeção é respondida pela presente proposição: o objetivo a ser excluído não precisa estar presente; pode estar presente, para o eu, meramente, por exprimir-me assim, um travo *(Anstosz)*,[103] isto é, é preciso que o subjetivo, por um fundamento qualquer, que simplesmente esteja fora da atividade do eu, não possa ser estendido além. Uma tal impossibilidade de estendê-lo além constituiria, pois, a mera alternância descrita, ou o mero engrenar; este não delimitaria, como ativo, o

[103] Isto é: admite-se meramente que a atividade infinita do eu encontra um *entrave*, e esse mínimo de não-eu é quanto basta para explicar todo o mecanismo da representação. Os franceses costumam traduzir *Anstosz* por "choc", embora a tradução mais adequada fosse "heurt" (uma "topada", um "encontrão"). (N. do T.)

cu; mas dar-lhe-ia a tarefa de delimitar a si mesmo. Toda delimitação, porém, ocorre por contraposição; por conseguinte, o eu, deveria, justamente para dar cumprimento a essa tarefa, teria de opor algo objetivo ao subjetivo a ser delimitado, e então unificar sinteticamente a ambos, como foi mostrado há pouco; e assim, pois, toda a representação poderia ser deduzida. Essa maneira de explicação é, como desde logo salta aos olhos, realista; apenas tem em seu fundamento um realismo muito mais abstrato que todos os anteriormente estabelecidos; a saber, nele não é admitido nem um não-eu presente fora do eu, nem sequer uma determinação presente no eu, mas meramente a tarefa de uma determinação a ser empreendida em si por ele próprio, ou *a mera determinabilidade* do eu. 211

Poder-se-ia por um instante crer que essa tarefa de determinação seja ela própria uma determinação, e que o presente raciocínio não seja em nada diferente do realismo quantitativo acima estabelecido, que admitia a presença de uma determinação. Mas é muito esclarecedor mostrar essa diferença. Lá a determinação estava dada; aqui é somente a espontaneidade do eu ativo que deve perfazê-la. (Se for permitido antecipar um pouco, essa diferença poderá ser fornecida ainda mais determinadamente. A saber, na parte prática se mostrará que a determinabilidade, de que se fala aqui, é um sentimento. Ora, um sentimento é certamente uma determinação do eu, mas não do eu como inteligência, isto é, do eu que se põe como determinado pelo não-eu; e é somente deste que se trata aqui. Por conseguinte, essa tarefa de determinação não é a própria determinação.)

O presente raciocínio tem o erro de todo realismo: considera o eu meramente como um não-eu e por isso não explica a passagem do não-eu ao eu, que deveria ser explicada. Se aceitamos o que é postulado, está certamente posta a determinabilidade do eu, ou a tarefa de que o eu seja determinado, mas posta sem qualquer intervenção do eu; e a partir disso poderia então ser explicado como o eu *pode ser determinável* por e *para algo fora do eu*, mas não por e *para o eu*,[104] e era isto que era exigido. O eu, em virtude de sua essência, só é determinável na medida em que se põe determinável, e só nessa medida pode determinar-se; mas como isso seja possível não é explicado pela maneira de concluir estabelecida.

c. Ambas as maneiras de concluir devem ser sinteticamente unificadas; a atividade e a alternância devem determinar-se mutuamente. 212

Não podia ser admitido que a alternância, ou um mero travo, presente sem nenhuma intervenção do eu ponente, dê ao eu a tarefa de delimitar-se, porque aquilo que deve ser explicado não estava contido no fundamento de explicação; portanto, teria de ser admitido que aquele travo não estaria presente sem intervenção do eu, mas ocorreria justamente sobre sua atividade no pôr de si mesmo; que, por assim dizer, sua atividade que se esforça para ir mais além *(weiter hinaus strebende)* seria repelida de volta a si mesma (refletida), do que se seguiria então muito naturalmente a auto-delimitação, e desta todo o restante que foi exigido.

Através disso seriam então efetivamente determinadas uma pela outra e sinte-

[104] Neste ponto, entre parênteses, Fichte acrescenta na edição C: "como essa tarefa de determinação poderia jamais chegar à sua consciência, de modo que ele próprio se determinasse cientemente segundo a mesma. (N. do T.)

ticamente unificadas a alternância e a atividade, como era exigido pelo andamento de nossa investigação. O travo (não posto pelo eu ponente) ocorre sobre o que eu na medida em que este é ativo, e portanto só é um travo na medida em que ele é ativo; sua possibilidade é condicionada pela atividade do eu; sem uma atividade do eu, não há um travo. Inversamente, a atividade de determinação do eu por si mesmo estaria condicionada pelo travo: sem um travo, não há uma auto-determinação. — Além disso, sem uma auto-determinação, não há um objetivo, e assim por diante.

Procuremos familiarizar-nos com o resultado sumamente importante e final, que aqui encontramos. A atividade (do eu) no coligir dos opostos e o coincidir (em si, e abstração feita da atividade do eu) desse oposto[105] devem ser unificados, devem ser um e o mesmo. A distinção capital é entre *coligir (Zusammenfassen)* e *coincidir (Zusammentreffen);* penetraremos o mais profundamente no espírito da proposição estabelecida, portanto, se meditarmos sobre a possibilidade de unificar esses dois termos.

213 Como o coincidir em si está e tem de estar sob a condição de um coligir, pode ser facilmente compreendido. Os opostos em si são totalmente opostos; não têm nada em comum; se um deles está posto, o outro não pode estar posto; só são coincidentes na medida em que é posto o limite entre eles, e esse limite não é posto, nem pelo pôr de um nem pelo pôr do outro; tem de ser posto em particular. — Mas também, nesse caso, o limite não é nada mais que o comum a ambos; por conseguinte, pôr seu limite[106] significa coligi-los, mas também esse coligir de ambos não é possível senão pelo pôr de seu limite. Eles são coincidentes exclusivamente sob a condição de um coligir, *para* e *pelo* que colige.

O coligir[107] ou, como podemos agora dizer mais determinadamente, o pôr de um limite está sob a condição de um coincidir, ou, já que o ativo na delimitação, de acordo com o que precede, deve ser ele próprio, e aliás meramente *como* ativo, um dos coincidentes, sob a condição de um travo sobre sua atividade. Isso só é possível sob a condição de que sua atividade, em e por si abandonada e a si mesma[108] vá *(hinausgehe)* ao ilimitado, indeterminado e indeterminável, isto é, ao infinito. Se esta não fosse ao infinito, não se seguiria, de uma delimitação dele, que ocorreu um travo sobre sua atividade; poderia tratar-se de uma delimitação posta por seu mero conceito (como teria de ser admitido em um sistema em que fosse estabelecido pura e simplesmente um eu finito). Nesse caso, poderia bem haver, no interior dos limites que lhe estão postos por seu conceito, novas delimitações, que permitissem concluir um travo vindo de fora, e isso teria de ser determinado de outro modo. Mas a partir da delimitação em geral, como se deve inferir aqui, não se poderia chegar a uma tal conclusão.

214 (Os opostos, de que se trata aqui, devem ser pura e simplesmente opostos; não deve haver entre eles nenhum ponto de unificação. Tudo o que é finito, porém, não é pura e simplesmente oposto entre si; é igual entre si no conceito da determinabilidade; todo finito é completamente determinável, um pelo outro.

[105] Assim traz o texto, no singular, provavelmente por erro tipográfico. A correção para "desses opostos" é sugerida por Fritz Medicus. (N. do T.)

[106] As edições A e B traziam: "seus limites". (N. do T.)

[107] Em lugar de "coligir", a edição C traz: "coincidir", o que Medicus, com razão, atribui a erro de impressão. (N. do T.)

[108] A frase: "em e por si e abandonada a si mesma" foi acrescentada no texto da edição C. (N. do T.)

Esse é o índice comum a todo finito. Assim também tudo o que é infinito, na medida em que pode haver vários infinitos, é igual entre si no conceito da indeterminabilidade. Por conseguinte, não há nada diretamente oposto e não igual entre si em nenhum índice, a não ser o finito e o infinito e, por conseguinte, têm de ser esses os opostos de que se trata aqui.)

Ambos devem ser um e o mesmo; isso significa, em suma: *sem uma infinitude, não há uma delimitação: sem uma delimitação, não há uma infinitude; infinitude e delimitação são um e o mesmo termo sintético.* — Se sua atividade não fosse ao infinito, o eu não poderia delimitar ele próprio essa sua atividade; não poderia pôr um limite da mesma, como entretanto deve fazer. A atividade do eu consiste em um pôr-se ilimitado; ocorre contra ela uma resistência (*Widerstand*). Se ela cedesse a essa resistência, a atividade que está além do limite da resistência seria totalmente anulada e suprimida; nessa medida, o eu não poria em geral. Mas o eu deve certamente pôr, mesmo além dessa linha. O eu deve limitar-se, isto é, nessa medida, pôr-se como não se pondo; deve pôr nesse âmbito o limite indeterminado, ilimitado, infinito (acima = B); e, se deve fazê-lo, tem de ser infinito. — Além disso, se não se delimitasse, o eu não seria infinito. — O eu é apenas aquilo, como o qual ele se põe. Ele é infinito, significa: ele se põe infinito; *determina-se* pelo predicado da infinitude; portanto, delimita a si mesmo (o eu), como substrato da infinitude; distingue a si mesmo de sua atividade infinita (que em si são ambos um e o mesmo); e assim teria de passar-se, se 215
o eu devesse ser infinito. — Essa atividade que vai ao infinito e que ele distingue de si deve ser *sua* atividade; deve ser-lhe conferida: por conseguinte, o eu deve também, ao mesmo tempo, em uma e mesma ação indivisa e indistinguível, acolher de novo em si essa atividade (determinar A + B por A). Mas, se a acolhe em si, ela está determinada, por conseguinte não é finita; mas deve entretanto ser infinita, e assim tem de ser posta fora do eu.

Essa alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo — uma alternância que, por assim dizer, consiste em um conflito consigo mesmo, e através disso reproduz a si mesma, enquanto o eu quer unificar o não-unificável, ora tentando acolher o infinito na forma do finito, ora, repelido, pondo-o de novo fora dela e, nesse preciso momento, tentando mais uma vez acolhê-lo na forma da finitude — é a faculdade da *imaginação*.

Através disto, pois, são perfeitamente unificados o coincidir e o coligir. O coincidir, ou o limite, é ele próprio um produto daquele que apreende, *no* e *para* o apreender (tese absoluta da imaginação, que nessa medida é pura e simplesmente produtiva). Na medida em que o eu e esse produto de sua atividade são opostos, os próprios coincidentes são opostos, e nenhum dos dois está posto no limite (antítese da imaginação). Mas na medida em que ambos são novamente unificados — em que aquela atividade produtiva deve ser conferida ao eu — os próprios delimitantes são coligidos no limite. (Síntese da imaginação; que nessa sua operação antitética e sintética é reprodutiva, como o compreenderemos mais claramente a seu tempo.)

Os opostos devem ser coligidos no conceito da mera *determinabilidade* (não 216
porventura no de determinação). Esse era o momento capital da unificação exigida; e temos também de refletir ainda sobre isso, reflexão pela qual o que acaba de ser dito será completamente determinado e iluminado. A saber, se o limite posto entre os opostos (um dos quais é o próprio oponente, mas o outro está,

segundo sua existência [*Dasein*], inteiramente fora da consciência, e é posto meramente em vista da delimitação necessária) é posto como limite firme, fixo, imutável, ambos são unificados por *determinação*, mas não por *determinabilidade:* mas então também não estaria preenchida a totalidade exigida na alternância da substancialidade (A + B estaria determinado apenas pelo A determinado, mas não *ao mesmo tempo* pelo B indeterminado). Portanto, esse limite não deve ser admitido como limite fixo. E assim é certamente, de acordo com a discussão ocorrida há pouco sobre a faculdade da imaginação, ativa nessa delimitação. Essa faculdade põe, em vista de uma determinação do sujeito, um limite infinito, como produto de sua atividade que vai ao infinito. Tenta conferir a si essa atividade (determinar A + B por A); se o fizesse efetivamente, não seria mais *essa* atividade; como posta em sujeito determinado, estaria ela mesma determinada e, portanto, não seria infinita; a imaginação é, por isso, repelida de novo para o infinito (é-lhe dada como tarefa a determinação de A + B por B). Portanto, o que há é exclusivamente a determinabilidade, a idéia da determinação, inalcançável por esse caminho, e não a própria determinação. — A imaginação não põe em geral nenhum limite fixo; pois ela própria não tem nenhum ponto de apoio fixo; só a razão põe algo de fixo, pois só ela fixa a própria imaginação. A imaginação é uma faculdade que oscila no intermédio entre determinação e não-determinação, entre finito e infinito; e portanto, através dela, A + B é
217 certamente determinado pelo A determinado e *ao mesmo tempo* pelo B indeterminado, e essa é a síntese da imaginação de que acabamos de falar. — Justamente esse oscilar *(Schweben)* designa a imaginação por seu produto; ela o produz como que durante seu oscilar e por seu oscilar.

(Esse oscilar da imaginação entre não-unificáveis, esse seu conflito consigo mesma é aquilo que, como se mostrará a seu tempo, estende o estado do eu nesse conflito a um momento *temporal*. (Para a mera razão pura tudo é ao mesmo tempo; só para a imaginação há um tempo.) Por muito tempo, isto é, por mais do que um momento (a não ser no sentimento sublime, em que surge um *assombro*, uma suspensão da alternância no tempo), a imaginação não suporta isso; a razão intervém (através do que surge uma reflexão) e a determina a acolher B no A determinado (no sujeito): mas então o A posto como determinado tem de ser mais uma vez delimitado por um B infinito, com o qual a imaginação procede exatamente como acima; e assim prossegue, até a determinação completa da razão (aqui teórica) por si mesma, quando não é mais preciso na imaginação nenhum B delimitante fora da razão, isto é, *até a representação do representante*. No terreno prático a imaginação prossegue ao infinito, até a idéia pura e simplesmente indeterminável da suprema unidade, que só seria possível depois de se perfazer a infinitude, o que é impossível.)

*

1) Sem infinitude do eu — sem que ele tenha uma faculdade absoluta de produção que vá ao ilimitado e ilimitável — a possibilidade da representação não é, sequer, explicável. A partir do postulado de que deve haver uma represen-
218 tação, o qual está contido na proposição: o eu se põe como determinado pelo não-eu, está doravante sinteticamente derivada e demonstrada essa absoluta faculdade de produção. Mas pode-se ver de antemão que na parte prática de

nossa doutrina-da-ciência essa faculdade será remetida a uma ainda superior.

2) Todas as dificuldades que se colocaram em nosso caminho estão satisfatoriamente resolvidas. A tarefa era a de unificar os opostos, eu e não-eu. Pela imaginação, que unifica o contraditório, eles podem ser completamente unificados. — O próprio não-eu é um produto do eu que determina a si mesmo e não é nada absoluto e posto fora do eu. Um eu que se põe *como* pondo a si mesmo, ou um *sujeito*, não é possível sem um objeto produzido da maneira descrita (a determinação do eu, sua reflexão sobre si mesmo como determinado, só é possível sob a condição de que ele delimite a si mesmo por um oposto). — Meramente a pergunta: como através de que ocorre sobre o eu o travo que deve ser admitido para a explicação da representação, não é para ser respondida aqui; pois fica no exterior do limite da parte teórica da doutrina-da-ciência.

3) A proposição colocada no topo de toda a doutrina-da-ciência teórica: *o eu se põe como determinado pelo não-eu* — está completamente esgotada, e todas as contradições que havia nela estão eliminadas. O eu não se pode pôr de outro modo, a não ser que seja determinado pelo não-eu (sem um objeto, não há um sujeito). Nessa medida põe-se como determinado. Ao mesmo tempo, põe-se também como determinante; porque o que o delimita no não-eu é seu próprio produto (sem um sujeito, não há um objeto). — Não só a ação recíproca exigida é *possível*, mas também aquilo que é exigido pelo postulado estabelecido não é de nenhum modo pensável sem uma tal ação recíproca. Aquilo que anteriormente valia de modo meramente problemático tem agora certeza apodítica. E com isso, pois, está ao mesmo tempo demonstrado que a parte teórica da doutrina-da-ciência está perfeitamente conclusa; pois toda ciência cujo princípio se esgotou está conclusa; e o princípio está esgotado quando no andamento da investigação se retoma a ele. 219

4) Se a parte teórica da doutrina-da-ciência deve estar esgotada, todos os momentos necessários à explicação da representação têm de estar estabelecidos e fundamentados; e portanto, de agora em diante, nada mais temos a fazer, senão aplicar e ligar o que foi até agora demonstrado.

Mas, antes de encetarmos esse caminho, é útil e de importantes conseqüências para a compreensão perfeita de toda a doutrina-da-ciência refletir sobre o mesmo.

5) Nossa tarefa era investigar se e com que determinações seria pensável a proposição problematicamente estabelecida: o eu se põe como determinado pelo não-eu. Tentamo-lo com todas as suas determinações possíveis, esgotadas por uma dedução sistemática; pela separação do implausível e do impensável, reduzimos o pensável a um círculo cada vez mais estreito, e assim, passo a passo, aproximamo-nos cada vez mais da verdade, até que encontramos afinal a única maneira possível de pensar o que deve ser pensado. Ora se aquela proposição é verdadeira em geral, isto é, sem as determinações particulares que agora recebeu — que o seja é um postulado que repousa sobre os princípios supremos — ela só é verdadeira, por força da presente dedução, dessa *única* maneira: assim, o que foi estabelecido é ao mesmo tempo *um factum que aparece originariamente em nosso espírito*. — Vou ser mais claro. Todas as possibilidades de pensamento estabelecidas no decurso de nossa investigação, nas quais pensávamos, nas quais pensávamos com consciência de nosso pensá-las, eram também *facta* de nossa consciência, na medida em que filosofávamos; mas eram *facta* produzidos *artifi-*

ciaimente pela espontaneidade de nossa faculdade de reflexão segundo as regras da reflexão. A possibilidade de pensamento agora estabelecida, única remanescente depois da separação de tudo o que se provou falso, é também, em primeiro lugar, um tal *factum* produzido artificialmente por espontaneidade do filosofar;[109] é-o na medida em que foi elevado mediante a reflexão à consciência (do filósofo); ou, ainda mais propriamente, a *consciência* desse *factum* produzido por arte. Agora, porém, a proposição colocada no topo de nossa investigação deve ser verdadeira, isto é, deve-lhe corresponder algo em nosso espírito; e deve poder ser verdadeira apenas da *única* maneira estabelecida; por conseguinte, a nosso pensamento dessa única maneira tem de corresponder algo presente originariamente, independentemente de nossa reflexão, em nosso espírito; e é nesse sentido superior da palavra que denomino o que foi estabelecido um *factum*, sentido em que as demais possibilidades de pensamento aduzidas não o são. (Por exemplo: a hipótese realista, de que eventualmente a matéria da representação poderia ser dada vinda de fora, apareceu certamente no decurso de nossa investigação; tinha de ser pensada, e o pensamento dela era um *factum* da consciência que reflete; mas achamos, em uma investigação mais de perto, que uma tal hipótese contradiz o princípio estabelecido, porque aquilo a que fosse dada uma matéria vinda de fora não seria um eu, como no entanto devia ser, de acordo com a exigência, e sim um não-eu; que, por conseguinte, a um tal pensamento nada fora dele pode corresponder, que é um pensamento totalmente vazio e deve ser rejeitado como pensamento de um sistema transcendente, não de um sistema transcendental.)

220

Ainda de passagem é também de se notar que em uma doutrina-da-ciência são decerto estabelecidos *facta*, pelo que esta, como sistema de um pensamento real, se distingue de toda filosofia-formulário vazia; que, porém, nela, não é permitido postular algo diretamente como *factum*, e sim deve ser apresentada a prova de que algo é um *factum*, como foi apresentado no caso presente. A invocação de *facta* que estão no âmbito da consciência comum, não guiada por nenhuma reflexão filosófica, desde que se seja conseqüente e não se tenha já adiante de si os resultados que devem ser obtidos, não produz nada a não ser uma ilusória filosofia-popular, que não é uma filosofia. Mas se os *facta* estabelecidos devem estar fora desse âmbito é preciso, sem dúvida, saber como se chegou à convicção de que os mesmos estão presentes como *facta;* e é preciso, sem dúvida, poder comunicar essa convicção, e uma tal comunicação dessa convicção é, sem dúvida, a prova de *que* esses *facta* são *facta*.

221

6) É de se esperar que esse *factum* tenha conseqüências em nossa consciência. Se deve ser um *factum* na consciência de um *eu*, em primeiro lugar o eu tem de pô-lo *como* presente em sua consciência: e, já que isso poderia ter suas dificuldades e ser possível apenas de uma certa maneira, talvez possa ser indicada a maneira como o eu o põe em si. — Para exprimi-lo mais claramente: — o eu tem de explicar a si esse *factum;* mas não pode explicá-lo a si senão segundo as leis de sua essência, que são as mesmas leis segundo as quais, também, nossa reflexão até este ponto foi empreendida. Essa maneira de o eu trabalhar, modificar, determinar em si esse *factum*, todo o seu procedimento com o mesmo, é de agora em diante o objeto de nossa reflexão filosófica. — É claro que deste

[109] As palavras "do filosofar" constam somente na edição C. (N. do T.)

ponto em diante toda esta reflexão está em um nível inteiramente outro e tem uma significação inteiramente outra.

7) A série de reflexão precedente e a futura diferem, em primeiro lugar, segundo seu objeto. Até agora refletia-se sobre possibilidades de pensamento. Era a espontaneidade do espírito humano que produzia tanto o objeto da reflexão — justamente essas possibilidades de pensamento, embora segundo as regras de um sistema sintético exaustivo — quanto a forma de reflexão, a própria ação de refletir. Verificou-se que aquilo sobre o qual ela refletia continha, decerto, algo de real em si, que, porém, estava misturado com um acréscimo vazio, que 222
tinha de ser gradualmente separado, até que restasse somente o suficientemente verdadeiro para nosso propósito, isto é, para a doutrina-da-ciência teórica. — Na futura série de reflexão, reflete-se sobre *facta;* o objeto dessa reflexão é ele mesmo uma reflexão; a saber, a reflexão do espírito humano sobre o dado que foi comprovado nele (e que, sem dúvida, só pode ser denominado um dado enquanto objeto dessa reflexão da mente sobre ele, pois fora disso é um *factum*). Por conseguinte, na futura série de reflexão o objeto da reflexão não é *produzido* pela mesma reflexão, mas é por ela meramente *elevado à consciência.* — Disso resulta, ao mesmo tempo, que de agora em diante não temos mais de nos haver com meras hipóteses, em que o pouco conteúdo verdadeiro tem de ser primeiramente separado do acréscimo vazio; e que a tudo aquilo que é estabelecido de agora em diante é conferida, com todo o direito, realidade. — A doutrina da-ciência deve ser uma história pragmática do espírito humano. Até agora trabalhamos apenas a fim de ganhar ingresso a ela: apenas a fim de poder acusar um *factum* indubitado. Temos esse *factum;* e de agora em diante nossa observação, não decerto cega, mas experimentadora, pode seguir tranqüilamente a marcha dos acontecimentos.

8) As duas séries de reflexão diferem segundo sua direção. — Faça-se, provisoriamente, inteira abstração da reflexão filosófica artificial, e permaneça-se meramente na reflexão originariamente necessária que o espírito humano deve empreender sobre esse *factum* (e que de agora em diante será o objeto de uma reflexão filosófica superior). É claro que o mesmo espírito humano não pode refletir sobre o *factum* dado segundo outras leis senão aquelas segundo as quais o mesmo foi encontrado; por conseguinte, aquelas segundo as quais se orientou nossa reflexão até agora. Essa reflexão partia da proposição: o eu se põe como 223
determinado pelo não-eu, e descrevia seu caminho até o *factum;* a presente reflexão natural, a ser estabelecida como *factum* necessário, parte do *factum* e, já que a aplicação dos princípios estabelecidos não pode estar concluída antes que essa própria proposição se confirme como *factum* (antes que o eu se ponha *como* se pondo determinado pelo não-eu), ela tem de continuar até chegar à proposição. Por conseguinte, ela descreve todo o caminho descrito por aquela, mas *na direção inversa;* e a reflexão filosófica, que só é capaz de segui-la, mas não pode dar-lhe nenhuma lei, toma necessariamente a mesma direção.

9) Se de agora em diante a reflexão toma a direção inversa, o *factum* estabelecido é, ao mesmo tempo, o ponto de retorno para a reflexão do filosofar;[110] é o ponto em que duas séries inteiramente diferentes estão ligadas, e nem que o fim de uma se encadeia ao início da outra. Nele, portanto, tem de estar contida a

[110] As palavras "do filosofar" foram acrescentadas na edição C. (N. do T.)

razão de distinção entre a maneira de concluir usada até agora e a doravante válida. — O procedimento era sintético, e o permanece inteiramente: o *factum* estabelecido é ele próprio uma síntese. Nessa síntese estão unificados, em primeiro lugar, dois opostos da primeira série; e isto, portanto, seria a relação dessa síntese com a primeira série. — Na mesma síntese tem de haver também dois opostos da segunda série de reflexão, para uma possível análise e a síntese resultante dela. Já que na síntese não podem estar unificados mais de dois opostos, os unificados nela como fim da primeira série têm de ser os mesmos que devem ser de novo separados em vista do início de uma segunda série. Mas, se isso se passa inteiramente assim, essa segunda série não é, de modo algum, uma se-
224 gunda série; é a primeira meramente invertida, e nosso procedimento é um resolver meramente repetitivo, que de nada serve, em nada aumenta nosso conhecimento e não nos leva a nenhum passo avante. Por conseguinte, é preciso que os termos da segunda série, na medida em que o são, ainda que sejam os mesmos, sejam, em algo qualquer diferentes dos da primeira série; e só podem ter adquirido essa diferença mediante a síntese, e como que ao passar através dela. — Vale a pena — e difunde a mais clara luz sobre o ponto mais importante e mais característico do presente sistema — travar conhecimento com essa diferença entre os termos opostos, na medida em que são termos da primeira ou da segunda série.

10) Os opostos são em ambos os casos um subjetivo e um objetivo; mas, como tais, estão, *antes* da síntese e *depois* dela, de uma maneira muito diferente da mente humana. *Antes* da síntese são meramente opostos e nada mais; um deles é o que o outro não é, e outro o que o primeiro não é; designam uma mera relação e nada mais. São algo de negativo e, pura e simplesmente, nada de positivo (exatamente como no exemplo acima luz e treva em Z, se este é considerado como limite meramente *pensado*). São um mero pensamento sem nenhuma realidade; e, além disso, o pensamento de uma mera relação. — Assim que um deles se introduz, o outro está anulado; mas, já que aquele só pode introduzir-se sob o predicado de contrário do outro, e, por conseguinte, com seu conceito, introduz-se ao mesmo tempo o conceito do outro e o anula, nem mesmo ele pode introduzir-se. Por conseguinte, nada está presente em Z e nada pode estar presente; nossa consciência não é preenchida e não está presente nela absolutamente nada. (De fato, nem sequer teríamos podido empreender todas as investigações feitas até agora sem uma benfazeja ilusão de imaginação, que despercebidamente insinua-
225 va sob esses meros opostos um substrato; não teríamos podido pensar sobre esses opostos, pois eles não seriam absolutamente nada, e sobre nada não se pode refletir. Essa ilusão não podia ser evitada e não devia ser evitada; devia-se apenas descontar e excluir seu produto da soma de nossas conclusões, como efetivamente ocorreu.) *Depois* da síntese eles são algo que pode ser apreendido e fixado na consciência e que, por assim dizer, a preenche. (Os opostos são *para a reflexão*, com o favor e a permissão da reflexão, aquilo que antes, sem dúvida, também eram, mas despercebidamente e com a constante desaprovação da reflexão.) Exatamente como acima luz e treva, em Z, considerado como o limite *estendido pela imaginação a um momento*, eram certamente algo, que não se anulava absolutamente.

Essa transmutação ocorre neles como que ao passarem através da síntese, e é preciso mostrar como e de que maneira a síntese pode comunicar-lhes algo que anteriormente não tinham. — A faculdade de síntese tem a tarefa de unifi-

car, de *pensar* como *um* os opostos (pois a exigência faz apelo em primeiro lugar, exatamente como sempre fez antes, à faculdade de pensar). Ora, disso ela não é capaz; contudo, a tarefa aí está; e surge, por isso, um conflito entre a incapacidade e a exigência. Nesse conflito o espírito se demora, oscila entre ambas; oscila entre a exigência e a impossibilidade de cumpri-la e, nesse estado, mas apenas nesse, fixa ao mesmo tempo ambas, ou, o que significa o mesmo, faz delas tais que possam ser coligidas e fixadas ao mesmo tempo — pelo tocá-las e ser de novo repelido delas e de novo tocá-las, dá-lhes, *em relação a si*, um certo conteúdo e uma certa extensão[111] (que a seu tempo se mostrará como o diverso no tempo e no espaço). Esse estado chama-se estado de *intuir (Anschauen)*. A faculdade ativa nele já foi denominada acima imaginação produtiva.

11) Vemos que exatamente aquela circunstância que ameaçava anular a possibilidade de uma teoria do saber humano torna-se aqui a única condição sob a qual podemos estabelecer uma tal teoria. Mas víamos como poderíamos jamais unificar opostos absolutos; aqui vemos que uma explicação dos acontecimentos de nosso espírito em geral seria totalmente impossível sem opostos absolutos, já que a faculdade sobre a qual repousam todos esses acontecimentos, a imaginação produtiva, seria totalmente impossível se não aparecessem opostos absolutos, impossíveis de unificar, totalmente inadequadas à faculdade de apreensão do eu. E isto não serve, pois, ao mesmo tempo, como prova evidente de que nosso sistema é correto e explica exaustivamente o que deve ser explicado. O pressuposto só pode ser explicado pelo encontrado, e o encontrado só pelo pressuposto. Justamente do absoluto estar-posto segue-se o inteiro mecanismo do espírito humano; e esse mecanismo inteiro não pode ser explicado senão por um absoluto estar-oposto. 226

12) Ao mesmo tempo, difunde-se aqui plena luz sobre a afirmação já ocorrida acima, mas ainda não plenamente esclarecida, a saber: como idealidade e realidade podem ser o mesmo; como ambas só são diferentes pela maneira de considerá-las, e de uma delas pode ser concluída a outra. — Os opostos absolutos (o subjetivo finito e o objetivo infinito), são, antes da síntese, algo meramente pensado e, como sempre tomamos aqui essa palavra, ideal. Assim que devem — e não podem — ser unificados pela faculdade de pensar, esses opostos adquirem, pelo oscilar da mente, que nessa função é denominada imaginação, uma realidade, porque com isso tornam-se intuíveis, isto é, adquirem realidade em geral, pois não há e não pode haver outra realidade, senão a realidade mediante a intuição. Assim que se faz, por sua vez, abstração dessa intuição, o que, para a mera faculdade de pensar, mas não para a consciência em geral, é certamente possível, essa realidade torna-se de novo algo meramente ideal; tem meramente um ser surgido em virtude das leis da faculdade de representação. 227

13) Portanto, ensina-se aqui que toda realidade — entende-se, *para nós*, como não

[111] O texto alemão é gramaticalmente ambíguo: foi traduzido segundo a interpretação mais imediata, tomando a palavra "ambas" como referente a "incapacidade" e "exigência"; mas a palavra *beiden* (ambas ou ambos) pode referir-se também aos *opostos*, e o contexto admite muito bem essa segunda leitura. Nesse caso, a tradução seria: "Nesse conflito o espírito se demora, oscila entre ambos (os opostos); oscila entre a exigência e a impossibilidade de cumpri-la e, nesse estado, mas apenas nesse, fixa ao mesmo tempo ambos, ou, que significa o mesmo, faz deles (dos opostos) tais que possam ser coligidos e fixados ao mesmo tempo — pelo tocá-los e ser de novo repelido deles e de novo tocá-los, dá-lhes, *em relação a si*, um certo conteúdo e uma certa extensão". E essa seria, pois a metamorfose sofrida pelos opostos ao passarem através da síntese. (N. do T.)

deve ser entendido de outro modo em um sistema de filosofia transcendental — é produzida meramente pela imaginação. Um dos maiores pensadores de nossa época, que, ao que eu compreendo, ensina o mesmo, denomina isto uma *ilusão* pela imaginação. [112]

Mas a toda ilusão tem de se opor a verdade, toda ilusão tem de poder ser evitada. Portanto, se é provado, como deve ser provado no presente sistema, que sobre essa ação da imaginação se funda a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, isto é, de nosso ser, como eu, então ela não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração do eu, o que se contradiz, já que é impossível para o abstraente fazer abstração de si mesmo; por conseguinte, a imaginação não ilude, mas dá a verdade, e a única verdade possível. Admitir que ela ilude é fundar um ceticismo que ensina a duvidar de seu próprio ser.

[112] Referência a Salomon Maimon, já mencionado à p. 99, criador de um ceticismo inspirado na filosofia crítica de Kant e caracterizado, segundo Fichte, pelo "questionamento de nosso direito à aplicação da categoria de realidade". A doutrina da-ciência acaba de mostrar que o que nos dá esse direito é exatamente aquilo que levava Maimon a contestá-lo. (N. do T.)

DEDUÇÃO DA REPRESENTAÇÃO[113]

I

Em primeiro lugar, fixemo-nos ao ponto a que havíamos chegado. Sobre a atividade de que o eu vai ao infinito, na qual, justamente porque ela vai ao infinito, nada 228
pode ser distinguido, ocorre um travo; e a atividade, que de nenhum modo pode ser anulada com isso, é refletida, impelida para dentro; adquire a direção diretamente oposta.

Represente-se a atividade que vai ao infinito sob a imagem de uma linha reta, que vai de A, passando por B, até C, e assim por diante. Ela poderia ser travada aquém ou além de C; mas admite-se que seja travada justamente em C; e, segundo o que precede, o fundamento disso não está no eu, e sim no não-eu.

Sob a condição posta, a direção da atividade do eu, que vai de A a C, é refletida de C a A.

Mas sobre o eu, tão certo quanto este deve ser apenas um eu, não pode ocorrer nenhuma ação, sem que ele reaja. No eu nada pode ser suprimido, por conseguinte tampouco a direção de sua atividade. Por conseguinte, a atividade refletida até A, *na medida em que está refletida*, deve *ao mesmo tempo* reagir até C.

E assim obtemos entre A e C uma dupla direção da atividade do eu, conflitante consigo mesma, na qual a de C até A pode ser considerada como uma passividade, e a de A até C como mera atividade; e ambas são um e o mesmo estado do eu.

Esse estado, em que direções totalmente opostas são unificadas, é justamente a atividade da imaginação: e agora determinamos inteiramente aquilo que acima buscávamos, uma atividade que só é possível por uma passividade e uma passividade que só é possível por uma atividade. — A atividade do eu que está entre A e C é uma atividade *resistente;* mas uma tal atividade não é possível sem um estar-refletida de sua atividade; pois todo resistir pressupõe algo a que se resiste: ela é uma passividade na medida em que a direção originária da atividade do eu é refletida; mas nenhuma direção pode ser refletida sem estar presente como essa direção, e aliás em todos os seus pontos. Ambas 229
as direções, a até A e a até C, têm de ser ao mesmo tempo, e justamente serem elas ao mesmo tempo resolve o problema acima.

O estado do eu, na medida em que sua atividade está entre A e C, é um *intuir;* pois intuir é uma atividade que não é possível sem uma passividade e uma passividade

[113] A palavra *Deduktion*, neste título, tem o mesmo sentido (jurídico) que Kant tinha em mente ao falar de uma *dedução das categorias*. Cf. *Crítica da Razão Pura*, 2.ª ed., p. 116: "Os juristas, quando falam de direitos e pretensões, distinguem em uma ação judicial a questão sobre aquilo que é de direito *(quid juris)* daquela que se refere ao fato *(quid facti)* e, exigindo prova de ambos, denominam a primeira, que deve demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão, a *dedução*". (N. do T.)

que não é possível sem uma atividade. — O intuir está agora determinado para a reflexão filosófica, mas meramente como tal; está ainda totalmente indeterminado quanto ao sujeito, como acidente do eu; pois nesse caso teria de poder ser distinguido de outras determinações do eu, o que até agora ainda não é possível; e igualmente indeterminado quanto ao objeto, pois nesse caso teria de poder ser distinguido um intuído como tal de um não intuído, o que até agora é igualmente impossível.

(É claro que a atividade do eu, restituída a sua primeira direção originária, ultrapassa C. Mas, na medida em que ultrapassa C não é resistente, porque além de C não há o travo; por conseguinte, tampouco é intuinte. Portanto, em C a intuição está delimitada, e delimitado o intuído. A atividade que ultrapassa C não é uma intuição, e seu objeto não é um intuído. Veremos a seu tempo o que ambos possam ser. Aqui queríamos apenas fazer notar que deixamos de lado algo, que pretendemos retomar.)

II

O eu deve intuir; ora se é que o intuinte deve ser efetivamente um eu, isso significa: *o eu deve pôr-se como intuindo:* pois nada cabe ao eu, a não ser na medida em que o eu o confere a si.

O eu se põe como intuindo, significa em primeiro lugar: o eu se põe, na intuição, como *ativo*. O que possa significar ainda, verificar-se-á por si mesmo na investigação. Ora, na medida em que se põe ativo na intuição, o eu opõe a si mesmo algo que nela não é ativo, mas passivo.

230 Para nos orientarmos nessa investigação, basta lembrar-nos do que foi dito acima sobre a alternância no conceito de substancialidade. Ambos os opostos, a atividade e a passividade, não se devem anular e suprimir; devem subsistir um ao lado do outro: devem apenas excluir-se mutuamente.

É claro que ao intuinte, como ativo, tem de ser oposto um intuído. Pergunta-se apenas, como e de que maneira pode ser posto um tal intuído.

Um intuído, que deve ser oposto ao eu, ao eu que nessa medida é intuinte, é necessariamente um não-eu; e daqui se segue, em primeiro lugar, que uma ação do eu que põe um tal incluído *não é uma reflexão*, não é uma atividade que vai para dentro, mas sim para fora: portanto, ao que podemos compreender até agora, uma produção. O intuído, como tal, é produzido.

Além disso é claro que o eu não pode estar consciente de sua atividade nessa produção do intuído como tal, porque a mesma não é refletida, não é conferida ao eu. (Somente na reflexão filosófica, que agora empreendemos, e que temos sempre de distinguir cuidadosamente da reflexão comum, necessária, essa atividade é atribuída ao eu.)

A faculdade producente é sempre a imaginação; portanto, esse pôr do intuído ocorre pela imaginação, e é ele próprio um intuir (um mirar *para* [em sentido ativo] de um algo indeterminado).[114]

Ora, essa intuição deve estar oposta a uma atividade na intuição que o eu confere a si mesmo. Devem estar presentes ao mesmo tempo, em uma e mesma ação, uma atividade do intuir, que o eu confere a si mediante uma reflexão, e uma outra, que o eu

[114] A frase entre parênteses é acréscimo da edição C, para reforçar a interpretação desse "intuir" *(Ans chauen)* como uma projeção ativa, um mirar *em direção de (HIN-schauen)*. (N. do T.)

não confere a si. Esta última é um mero intuir; a primeira também deve sê-lo, mas 231
deve ser refletida. A pergunta é como ocorre isto, e o que se segue daí.

O intuir como atividade tem a direção até C, mas só é um intuir na medida em que resiste à direção oposta até A. Se não resiste, não é mais um intuir, e sim uma atividade, pura e simplesmente.

Uma tal atividade de intuir deve ser refletida, isto é, a atividade do eu que vai até C (e trata-se sempre de uma e a mesma atividade) deve, e aliás *como* resistente a uma direção oposta (pois senão não seria *essa* atividade, não seria a atividade de intuir), ser conduzida até A.

A dificuldade aqui é a seguinte: a atividade do eu já está uma vez refletida até A pelo travo vindo de fora, e deve agora, e aliás por espontaneidade absoluta (pois o eu deve pôr-se como intuindo pura e simplesmente porque é um eu), ser mais uma vez refletida segundo a mesma direção. Ora, se essas duas direções não são distinguidas, nenhuma intuição é refletida, mas meramente se intui repetidas vezes de uma e maneira: pois a atividade é a mesma: é uma e a mesma atividade do eu; e a direção é a mesma, de C até A. Portanto, se deve ser possível a reflexão exigida, elas têm de poder ser distinguidas; e, antes de poder ir avante, temos de solucionar esse problema: como e através de que são distinguidas.

III

Determinemos mais de perto esse problema. — Mesmo antes da investigação, já se pode mais ou menos perceber como a primeira direção da atividade do eu até A pode ser distinguida da segunda direção igual. A saber, a primeira é refletida por um mero travo de fora; a segunda, por espontaneidade absoluta. Ora, isso nós podemos 232
bem divisar a partir do nível da reflexão filosófica, em que nos colocamos arbitrariamente desde o começo da investigação; mas o problema é justamente demonstrar esse pressuposto da possibilidade de toda reflexão filosófica como *factum* originário da consciência natural.[115] A questão é: como o espírito humano chega originariamente a essa distinção entre uma reflexão da atividade a partir de fora e uma outra a partir de dentro. É essa distinção que deve ser derivada como *factum*, e provada justamente por essa derivação.

O eu deve ser determinado pelo predicado de *intuinte*, e através disso distinguido do intuído. Essa era a exigência de que partimos, e não poderíamos partir de nenhuma outra. O Eu, como sujeito da intuição, deve ser oposto ao objeto da mesma e somente então, através disso, distinguido do não-eu. É claro que não teremos nenhum ponto fixo nessa distinção e giraremos em um eterno círculo, a não ser que a intuição em si, e como tal, já esteja fixada. Somente então pode ser determinada a relação, tanto do eu quanto do não-eu, a ela. A possibilidade de solucionar o problema proposto acima depende, portanto, da possibilidade de fixar a própria intuição, e como tal.

Esse último problema é igual ao que acaba de ser estabelecido: tornar a primeira direção até A distinguível da segunda; e um é solucionado pelo outro. Uma vez fixada a própria intuição, já está contida nela a primeira reflexão até A; e sem receio de confusão e do suprimir mútuo, pode então ser refletida até A, não, justamente, a primeira direção até A, mas a intuição em geral.

[115] As edições A e B traziam apenas: "provar esse pressuposto da reflexão". (N. do T.)

A intuição, como tal, deve ser fixada, para poder ser apreendida como o mesmo. Mas o intuir como tal não é nada de fixado: é um oscilar da imaginação entre direções conflitantes. Ela deve ser fixada, significa: a imaginação não deve mais oscilar; com
233 o que, a intuição seria totalmente anulada e suprimida. Mas isso não deve ocorrer; por conseguinte, tem de permanecer ao menos o produto do estado de intuição, o vestígio das direções opostas, que não é nenhuma das duas, mas algo composto de ambas.

Um tal fixar da intuição, que só através do mesmo se torna intuição, requer três |fatores|. Em primeiro lugar, a ação de fixar *Fixieren oder Festsetzen).* O fixar inteiro ocorre, em vista da reflexão, por *espontaneidade,* ocorre por essa espontaneidade da própria reflexão, como logo se mostrará: por conseguinte, a ação de fixar cabe à faculdade pura e simplesmente ponente do eu, ou à razão. — Em segundo lugar, o determinado ou sendo-determinado; — e este é, como sabemos, a imaginação, a cuja atividade é posto um limite. — Por último, aquilo que surge pela determinação; — o produto da imaginação em seu oscilar. É claro que, se deve ser possível o manter-fixo exigido, tem de haver uma faculdade de manter-fixo; e uma tal faculdade não é nem a razão determinante nem a imaginação producente; por conseguinte, é uma faculdade intermediária entre ambas. É a faculdade na qual um mutável *subsiste (besteht),* é como que *assentado (verständigt)* (é como que trazido à permanência |*zum Stehen gebracht*|),[116] e chama-se por isso, com todo o direito, o *entendimento (Verstand).* — O entendimento só é entendimento na medida em que algo está fixado nele; e tudo o que está fixado no entendimento. O entendimento pode ser descrito como a imaginação fixada pela razão, ou como a razão provida de objetos pela imaginação. O entendimento é uma faculdade em repouso, inativa, da mente; é o mero receptáculo do produzido pela imaginação e do determinado ou a ser mais determinado pela razão; a despeito do que se possa ter contado, de tempo em tempo, sobre suas ações.

(Só no entendimento a realidade *é* (ainda que só pela imaginação);[117] ele é a facul-
234 dade do *efetivo;* só nele o ideal torna-se real [por isso entender exprime também uma referência a algo que nos vem de fora sem nossa intervenção, mas que só pode ser apontado e percebido *(gedeutet und vernommen)*|.[118] A imaginação produz a realidade, mas não *há* nela nenhuma realidade; só pela apreensão e pelo compreender *(Begreifen)* no entendimento seu produto torna-se algo real. — Àquilo de que temos consciência como produto da imaginação não conferimos realidade; mas a conferimos àquilo que encontramos como contido no entendimento, ao qual não conferimos nenhuma faculdade de produção, mas meramente de conservar. — Mostrar-se-á que na reflexão natural, oposta à reflexão transcendental-filosófica artificial,[119] em virtude de suas leis, só se pode retroceder até o entendimento, e nesse, então se encontra certamente algo dado à reflexão, como matéria *(Stoff)* da representação; mas não se toma consciência da maneira como o mesmo chegou ao entendimento. Daí nossa firme convicção da realidade de coisas fora de nós, e sem qualquer intervenção nossa, porque não tomamos consciência da faculdade de sua produção. Se tomássemos consciência, na reflexão comum, assim como certamente podemos tomá-la na filosófica, de que elas só chegam ao entendimento através da imaginação, quereríamos de novo explicar tudo como ilusão, e nisto teríamos tão pouca razão quanto naquilo.)

[116] A frase entre parênteses é acréscimo da edição C. A preocupação do autor é destacar a presença do radical *stehen, stand* (denotando *estabilidade*) na palavra *Verstand* (entendimento). (N. do T.)
[117] A frase entre parênteses é acréscimo da edição C. (N. do T.)
[118] A frase "mas que só pode (. . .)" é acréscimo da edição C. (N. do T.)
[119] As palavras "natural (. . .) artificial" constam somente na edição C. (N. do T.)

IV

Retomemos os fios de nosso raciocínio, onde o abandonamos, por ter sido impossível continuar a segui-lo.

O eu reflete sua atividade, que vai na intuição até C. Como resistente a uma direção oposta que vai de C até A, essa atividade não pode ser refletida, pelas razões acima alegadas. Contudo, tampouco pode ser refletida como atividade que vai em geral para fora, pois nesse caso se trataria de toda a atividade infinita do eu, que não pode ser refletida; mas não da atividade que aparece na intuição, cuja reflexão foi entretanto exigida. Por conseguinte, ela tem de ser refletida como atividade que vai até C, como atividade delimitada e determinada em C; o que seria o primeiro ponto. 235

Em C, portanto, a atividade intuinte do eu é delimitada pela atividade absoluta que age na reflexão. — Já que, porém, essa atividade é meramente reflexionante, mas não (a não ser em nossa presente reflexão filosófica) ela mesma refletida, a delimitação em C é oposta ao eu e conferida ao não-eu. Para além de C, na infinitude, é posto um determinado produto da imaginação absolutamente producente, por uma intuição obscura, não refletida e que não chega a consciência determinada, e esse produto delimita a faculdade da intuição refletida; exatamente segundo a mesma regra e com o mesmo fundamento com que era posto em geral o primeiro produto indeterminado. O que seria o segundo ponto. — Esse produto é o não-eu, e somente pela oposição deste, para o fim presente, o eu em geral é determinado *como* eu; somente através disso se torna possível o sujeito lógico da proposição: o eu é intuinte.

A atividade do eu intuinte assim determinada é, ao menos segundo sua determinação, fixada e compreendida no entendimento, para ser mais determinada; pois do contrário atividades contraditórias do eu cruzar-se-iam e anulariam mutuamente uma a outra.

Essa atividade vai de A até C e deve ser apreendida nessa direção, mas por uma atividade reflexionante, portanto que vá de C até A, do eu. — É claro que nessa apreensão aparecem direções opostas e, por conseguinte, essa apreensão deve ocorrer através da faculdade dos opostos — a imaginação; tem, portanto, de ser ela própria uma intuição. O que seria o terceiro ponto. A imaginação, em sua presente função, não produz, mas meramente apreende (para pôr no entendimento, não para conservar) o já produzido e compreendido no entendimento e chama-se, por isso, *reprodutiva*.

O intuinte, e aliás como tal, isto é, como ativo, tem de ser *determinado*, tem de ser-lhe *oposta* uma atividade, que seja, *não a mesma*, mas outra. Mas atividade é sempre atividade, e até agora nada pode ser distinguido nela, a não ser sua direção. E uma tal direção oposta é a direção de C até A, surgida pelo estar-refletida de fora e conservada no entendimento. O que seria o quarto ponto. 236

Essa direção oposta, na medida em que a que está presente no intuir deve ser determinada por ela, tem de ser ela própria intuída; e assim, pois, com a determinação do intuinte, há ao mesmo tempo uma intuição, mas não refletida, do *intuído*.

Mas o próprio intuído tem de ser determinado *como* um intuído, se deve ser oposto ao intuinte. E isso só é possível por reflexão. A questão é, meramente, qual a atividade que vai para fora deve ser refletida; pois o que é refletido tem de ser uma atividade que vai para fora, mas a atividade que vai de A até C, no intuir, dá a intuição do intuinte.

Foi lembrado acima que, em vista da delimitação da intuição em geral em C, a atividade producente do eu tem de ir além de C, ao indeterminado. Essa atividade é

refletida da infinitude, passando por C até A. Mas de C até A, encontra-se a primeira direção, conservada no entendimento por seu vestígio, e que resiste à atividade de A até C, atribuída ao eu na intuição: e, em referência à mesma, tem de ser atribuída ao oposto do eu, isto é, ao não-eu. Essa atividade oposta é intuída como oposta; o que seria o quinto ponto.

Esse intuído tem de ser determinado como tal, e aliás, como o intuído oposto ao intuinte; determinado, portanto, por um não-intuído, que entretanto é um não-eu. Mas um tal, como produto absoluto da atividade do eu, está além de C (a coisa em e para si, como *noumenon*. Daí a distinção natural entre a representação e a coisa nela apresentada).[120] No interior de C e A, porém, encontra-se o intuído, que após sua determinação
237 no entendimento é apreendido como algo real. O que seria o sexto ponto.

Ambos se relacionam mutuamente como atividade e passividade (realidade e negação) e estão, portanto, unificados por determinação recíproca. Sem um intuído, não há um intuinte, e vice-versa. Inversamente, se na medida em que é posto um intuído, é posto um intuinte, e vice-versa.

Ambos têm de ser determinados, pois o eu deve pôr-se como o intuinte, e opor-se nessa medida ao não-eu; mas, para esse fim, ele precisa de uma firme razão de distinção entre o intuinte e o intuído; mas uma tal razão, de acordo com a discussão acima, não é dada pela determinação recíproca.

Assim que *um* deles é mais determinado, também *outro* o é por ele, justamente porque ambos estão em determinação recíproca. — Mas um dos dois, pela mesma razão, tem de ser determinado *por si mesmo*, e não pelo outro, porque do contrário não saímos do círculo da determinação recíproca.

V

O intuinte em si, isto é, como atividade, já está determinado pelo estar em determinação recíproca; é uma atividade à qual corresponde no oposto uma passividade, é uma atividade *objetiva*. Uma tal atividade é mais determinada por uma atividade não-objetiva, por conseguinte *pura*, atividade em geral e pura e simplesmente atividade.

Ambas estão opostas; ambas também têm de ser sinteticamente unificadas, isto é, determinadas mutuamente uma pela outra: 1) a atividade objetiva pela atividade pura e simples. A atividade em geral é a condição de toda atividade objetiva; é seu fundamento real. 2) A atividade em geral não é determinável pela atividade objetiva a não ser através de seu oposto, a passividade; por conseguinte, através de um objeto da atividade, e portanto através da atividade objetiva. A atividade objetiva é o fundamento de determi-
238 nação ou ideal da atividade em geral. 3) Ambas mutuamente uma pela outra, isto é, deve ser posto o limite entre ambas. Esse limite é a passagem da atividade pura à objetiva, e vice-versa; a *condição*, sobre a qual se pode refletir, ou dela fazer abstração.

Essa condição, como tal, isto é, como limite entre a atividade pura e a objetiva, é intuída pela imaginação, fixada no entendimento; ambos da maneira acima descrita.

A intuição é a atividade objetiva sob uma certa *condição*. Incondicionada, não seria atividade objetiva, mas pura.

Em virtude da determinação pela alternância, o intuído também só é um intuído sob uma certa condição. Fora da condição não seria um intuído, mas um pura e simples-

[120] A frase entre parênteses foi acrescentada na edição. (N. do T.)

mente posto, uma coisa em si; uma pura e simples passividade, como contrário de uma pura e simples atividade.

VI

Tanto em referência ao intuinte quanto ao intuído,[121] a intuição é algo condicionado. Portanto, ambos, o intuinte e o intuído,[122] não são ainda distinguíveis por esse índice, e temos de determiná-los mais. — Procuremos determinar a *condição* de intuição, para ambos; vejamos se, porventura, poderiam ser distinguidos através desta.

A atividade absoluta torna-se, pela condição, objetiva — significa, manifestamente: a atividade absoluta é suprimida e anulada como tal; e, em consideração a ela, há uma *passividade*. Portanto, a condição de toda atividade objetiva é uma passividade.

Essa passividade tem de ser intuída. Mas uma passividade não pode ser intuída a não ser como impossibilidade da atividade oposta: como sentimento de coação a uma ação determinada, o que é certamente possível para a imaginação. Essa coação é fixada 239
no entendimento como *necessidade*.

O contrário dessa atividade condicionada por uma passividade é uma atividade livre, intuída pela imaginação como um oscilar da própria imaginação entre executar e não executar uma e a mesma ação; apreender e não-apreender um e o mesmo objeto no entendimento; apreendida no entendimento como *possibilidade*.

Ambas as maneiras de atividade, que são em si opostas, são sinteticamente unificadas. 1) A coação é determinada pela liberdade; a atividade livre determina a si mesma ao agir determinado *(auto-afecção)*; 2) a liberdade pela coação. Apenas sob a condição de uma determinação, já presente, através de uma passividade a auto-atividade ainda livre na auto-determinação determina se a um agir determinado. (A espontaneidade só pode refletir sob a condição de uma reflexão já ocorrida através de um travo de fora; mas, mesmo sob essa condição, ela não *tem de* refletir.) 3) Ambas determinam-se mutuamente na intuição. A ação recíproca entre a auto-afecção do intuinte e uma afecção *de* fora é a condição sob a qual o intuinte é um intuinte.

Portanto, com isso está ao mesmo tempo determinado o intuído. A coisa em e para si[123] é objeto da intuição sob condição de uma ação recíproca. Na medida em que o intuinte é ativo, o intuído é passivo; e na medida em que o intuído — que nessa medida é uma coisa em si — é ativo, o intuinte é passivo. Além disso, na medida em que é ativo, o intuinte não é passivo e inversamente; assim também o intuído. Mas isso não dá nenhuma determinação fixa, e com isso não saímos de nosso círculo. Por conseguinte, é preciso determinar mais. A saber, temos de procurar determinar por si mesma a participação *(Anteil)* de cada um dos dois na ação recíproca indicada.

VII

240

À atividade do intuinte, à qual corresponde uma passividade no objeto, e que portanto está compreendida nessa ação recíproca, está oposta uma atividade tal, que a ela

[121] Nas edições A e B: "Tanto para o intuinte quanto para o intuído". (N. do T.)
[122] Nas edições A e B, simplesmente: "eles". (N. do T.)
[123] Nas edições A e B, simplesmente: "A coisa em si". (N. do T.)

não corresponde nenhuma passividade no objeto; que, portanto, vai ao próprio intuinte (na auto-afecção); e por esta, portanto, teria de ser determinada a primeira.

Uma tal atividade determinante teria de ser intuída pela imaginação, e fixada no entendimento, exatamente como as espécies dela indicadas até agora.

É claro que também a atividade objetiva do intuinte não pode ter outro fundamento a não ser a atividade de autodeterminação: se, portanto, esta última atividade pudesse ser determinada a primeira, e com ela a participação do intuinte na ação recíproca, assim como, através desta, a participação do intuído.

Essas duas maneiras de atividade têm de determinar-se mutuamente: 1) a *que retorna a si mesma* tem de determinar a *objetiva*, como — *acaba de ser mostrado;* 2) a objetiva tem de determinar a que retorna a si mesma. Quanta atividade objetiva, tanta atividade que determina a si mesma à determinação do objeto. Mas, a atividade objetiva pode ser determinada por determinação do objeto e, por conseguinte, através dela, a que aparece na autodeterminação. 3) Ambas estão, portanto, em determinação recíproca, como agora foi mostrado; e mais uma vez não temos nenhum ponto fixo de determinação.

A atividade do intuído na ação recíproca, na medida em que vai ao intuinte, é igualmente determinada por uma atividade que retorna a si mesma, pela qual o intuído se determina à atuação sobre o intuinte.

Segundo a discussão acima, a atividade de autodeterminação é determinação de um produto da imaginação fixado no entendimento, pela razão: por conseguinte, um *pensar*. O intuinte determina a si mesmo a pensar um objeto.

241 Na medida em que é determinado pelo *pensar*, o objeto é um pensado.

Com isso, agora, ele acaba de ser determinado como *determinando a si mesmo;* a uma atuação sobre o intuinte. Mas essa determinação tornou-se possível exclusivamente por dever ser determinada uma passividade no intuinte oposto. Sem uma passividade no intuinte, não há no objeto uma atividade originária e que retorna a si mesma, como atividade pensada. Sem uma tal atividade no objeto, não há uma passividade no intuinte. Mas uma tal determinação recíproca é, segundo a discussão precedente, a determinação por *causalidade*. Portanto, o objeto é pensado como *causa* de uma passividade no intuinte, pensada como seu *efeito*. — A atividade interna do objeto, pela qual este se determina à causalidade, é um mero pensado (um *noumenon*, se se dá a essa atividade, pela imaginação, um substrato, como se tem de fazer).

VIII

A atividade de uma autodeterminação a determinar um objeto *determinado* tem de ser mais determinada; pois ainda não temos nenhum ponto fixo. Mas essa atividade é determinada por uma atividade do intuinte, tal que não determina nenhum objeto como algo determinado (= A); que não vai a nenhum objeto determinado (portanto, porventura, a um objeto em geral, como mero objeto).

Uma tal atividade teria de poder por autodeterminação, dar-se como objeto A ou — A. Seria, portanto, em consideração a A ou — A, totalmente indeterminada ou livre; livre para *refletir* sobre A, ou *fazer abstração* dele.

Uma tal atividade, em primeiro lugar, tem de ser intuída pela imaginação; já que,

porém, oscila no intermédio entre opostos, entre o apreender e o não-apreender de A, tem de ser intuída também *como* imaginação, isto é, em sua liberdade de oscilar de um ao outro (de certo modo, se se tem em vista uma *lei*, da qual sem dúvida aqui nada sabemos ainda, como uma deliberação da mente consigo mesma). — Já que, todavia, por essa atividade, um dos dois, ou A ou — A, tem de ser apreendido (A posto como a ser refletido, ou como tal que dele é para ser feita abstração), essa atividade tem também, essa medida, de ser intuída como entendimento. — Ambos, novamente unificados por uma nova intuição e fixados no entendimento, são o que se chama *Juízo (Urteilskraft)*. Juízo é a faculdade, até agora livre, de refletir sobre objetos já postos no entendimento, ou deles fazer abstração, e de — conforme essa reflexão ou abstração — pô-los no entendimento com mais determinação. 242

Ambas as atividades, o mero entendimento como tal e o juízo como tal, têm novamente de determinar-se mutuamente. 1) O entendimento, o juízo. Ele já contém em si os objetos, dos quais este último faz abstração ou sobre os quais reflete, e é por isso a condição da possibilidade de um juízo em geral. 2) O juízo, o entendimento; ele determina para este o objeto em geral como objeto. Sem ele não se reflete em geral; sem ele, por conseguinte, não há nada fixado no entendimento, pois o fixado só é posto por reflexão e em vista da reflexão; por conseguinte, tampouco um entendimento; e assim é o juízo, inversamente, a condição da possibilidade do entendimento, e 3) ambos, portanto, determinam-se mutuamente. Se não há nada no entendimento, não há juízo; se não há juízo, não há nada no entendimento *para o entendimento*, não há um pensar do pensado, como tal.

Por força da determinação recíproca, através disso é determinado também o objeto. O pensado, como objeto do pensar, portanto, nessa medida, como passivo, é determinado por um não-pensado, por conseguinte por um mero pensável (que deve ter o fundamento de sua pensabilidade em si mesmo e não no pensante, por conseguinte, nessa medida, ser ativo, e o pensante, em referência a ele, passivo). Ambos, o pensado e o pensável, são agora mutuamente determinados um pelo outro: 1) todo pensado é pensável; 2) todo pensável é pensado como pensável, e só é pensável na medida em que é pensado como tal. Sem um pensável, não há um pensado; sem um pensado, não há um pensável. — O pensável e a pensabilidade como tais são mero objeto do juízo.

Apenas o julgado como pensável pode ser pensado como causa da intuição. 243

O pensante deve determinar-se a pensar algo como pensável, e nessa medida o pensável seria passivo; mas, inversamente, o pensável deve determinar-se por si mesmo a ser um pensável; e nessa medida o pensante seria passivo. Isso dá, inversamente, uma ação recíproca entre o pensante e o pensado do pensar; por conseguinte, nenhum ponto de determinação fixo, e temos de determinar ainda mais o judicante.

IX

A atividade que determina em geral um objeto é determinada por uma atividade tal que não tem nenhum objeto, por uma atividade não-objetiva, em geral, oposta à objetiva. A pergunta é apenas: como uma tal atividade pode ser posta, e oposta à objetiva.

Assim como acaba de ser deduzida a possibilidade de fazer abstração de todo objeto *determinado* = A, é postulada aqui a possibilidade de fazer abstração de *todo objeto*

em geral. Tem de haver uma tal faculdade absoluta de abstração, se deve ser possível a determinação exigida; e esta tem de ser possível se deve ser possível, uma autoconsciência, e uma consciência da representação.

Uma tal faculdade deveria, em primeiro lugar, poder ser intuída. A imaginação oscila em geral entre o objeto e não-objeto, por força de sua essência. Ela é fixada a não ter nênhum objeto, significa: a imaginação (refletida) é inteiramente anulada, e essa anulação, esse não ser da imaginação, é ele próprio intuído pela imaginação (não-refletida, e que por isso não chega à consciência clara). — (A representação obscura, presente em nós quando somos solicitados a fazer abstração, em vista do puro pensar, de toda interferência da imaginação, é essa intuição, que aparece com muita freqüência ao pensador). — O produto de uma tal intuição (não refletido) devia ser fixado no entendimento; mas esse produto não deve ser nada, não deve ser nenhum objeto; por conse-
244 guinte, não é para ser fixado. (A representação obscura do pensamento de uma mera relação, sem seus termos, é algo assim.) Nada resta, portanto, a não ser em geral a mera regra da razão, de fazer abstração, a mera lei de uma determinação a não ser realizada (por imaginação, e entendimento para a consciência clara); — e essa própria faculdade absoluta de abstração é, por conseguinte, a *razão*. (A razão pura sem imaginação, no sentido teórico; aquela que Kant tomou como seu objeto na *Crítica da Razão Pura*.)[124]

Se todo objetivo é suprimido, resta ao menos o *autodeterminante* e *autodeterminado*, o eu, ou o sujeito. Sujeito e objeto são determinados um pelo outro de modo que um seja pura e simplesmente excluído pelo outro. Se o eu só determina a si mesmo, então não determina nada fora de si, e se determina algo fora de si, então não determina meramente a si mesmo. Mas o eu está agora determinado como aqui o que resta após a supressão de todo objeto pela faculdade absoluta de abstração; e o não-eu como aqui o de que pode ser feita abstração por essa faculdade de abstração: temos, portanto, agora, um ponto de distinção fixo entre o objeto e o sujeito.

(Portanto, esta é também, efetivamente, a fonte evidente, e que após sua indicação não pode mais ser ignorada, de toda autoconsciência. Tudo aquilo de que posso fazer abstração, que posso deixar de pensar | mesmo que não de uma vez, ao menos fazendo posteriormente abstração daquilo que agora conservo, e conservando em seguida aquilo de que agora faça abstração|, não é meu eu, e o oponho a meu eu simplesmente por considerá-lo como tal que posso deixar de pensá-lo. Quanto mais objetos um determinado indivíduo pode deixar de pensar, tanto mais sua autoconsciência empírica se aproxima da consciência pura; — desde a criança, que pela primeira vez abandona seu berço, e com isso aprende a distingui-lo de si mesma, passando pelo filósofo popular, que ainda
245 admite imagens idéias materiais, e indaga pela sede da alma, até o filósofo transcendental, que concebe ao menos a regra de pensar um eu puro e prova essa regra.)

X

Essa própria atividade que determina o eu por abstração de tudo aquilo de que pode ser feita abstração teria de ser de novo determinada. Já que, porém, naquilo *de* que não pode ser feita abstração e *em* que não se pode fazer abstração de nada (por

[124] A frase entre parênteses consta somente na edição C. (N. do T.)

isso o eu é julgado como *simples*), nada mais pode ser determinado, essa atividade só poderia ser determinada por uma atividade pura e simplesmente não-determinante — e o determinado por ela, por um pura e simplesmente indeterminado.

Uma tal faculdade do pura e simplesmente indeterminado, como condição de todo determinado, foi agora certamente comprovada na imaginação por suas conseqüências; mas não pode de modo algum ser elevada como tal à consciência, porque nesse caso teria de ser refletida e, por conseguinte, não permaneceria indeterminada e infinita.

O eu acaba de ser considerado, na autodeterminação, como determinante e determinado ao mesmo tempo. Se, mediante a presente determinação superior, se reflete que o determinante do pura e simplesmente determinado tem de ser um pura e simplesmente indeterminado; e, além disso, que o eu e o não-eu são pura e simplesmente opostos, então, se o eu é considerado como *determinado*, o indeterminado determinante é o não-eu; e, ao contrário, se o eu é considerado como *determinante*, ele mesmo é o indeterminado, e o por ele determinado é o não-eu; e, a partir disto, surge o seguinte conflito: Se o eu reflete sobre si mesmo, e com isso se determina, o não-eu é infinito e ilimitado. Se, em contrapartida, o eu reflete sobre o não-eu em geral (sobre o universo) e com isso o determina, ele próprio é infinito. Na representação, portanto, eu e não-eu estão em ação recíproca; se um deles é finito, o outro é infinito, e vice-versa; um dos dois, 246
porém, é sempre infinito. — (Aqui se encontra o fundamento das *antinomias* estabelecidas por Kant.)

XI

Se em uma reflexão ainda superior se reflete que o próprio eu é o pura e simplesmente determinante, por conseguinte também aquele pelo qual é pura e simplesmente determinada a reflexão acima, de que depende o conflito: então o não-eu torna-se de novo, em todo caso, algo determinado pelo eu, esteja ele expressamente determinado para a reflexão, ou deixado indeterminado para a determinação do eu por si mesmo na reflexão; e assim o eu, na medida em que pode ser finito ou infinito, fica em ação recíproca meramente consigo mesmo: uma ação recíproca em que o eu está perfeitamente unificado consigo mesmo, e para além da qual nenhuma filosofia teórica se eleva.

Terceira Parte

FUNDAÇÃO DA CIÊNCIA DO PRÁTICO

§ 5 — Proposição Segunda

Na proposição que era o resultado dos três princípios de toda a doutrina-da-ciência: *o eu e o não-eu determinam-se mutuamente*, estavam contidas as duas seguintes: em primeiro lugar: *o eu não põe como determinado pelo não-eu*, que discutimos, mostrando que *factum* tem de corresponder lhe em nosso espírito; e, em segundo lugar, a seguinte: *o eu se põe como determinando o não-eu*.

Não podíamos, no início do parágrafo anterior, saber ainda se jamais iríamos poder assegurar um significado a essa última proposição, já que nela é pressuposta a *determinabilidade*, por conseguinte a *realidade*, do não-eu, e não podíamos ainda, naquele ponto, indicar nenhum fundamento para admiti-la. Agora, porém, por aquele *factum* postulado e sob a pressuposição do mesmo, está postulada ao mesmo tempo a realidade de um não-eu — entende-se, *para* o eu — pois a doutrina-da-ciência, como ciência transcendental, não pode ultrapassar o eu nem deve fazê-lo — e a dificuldade peculiar que nos impedia de admitir essa segunda proposição foi eliminada. Se um não-eu tem realidade para o eu, e — o que significa o mesmo — o eu põe como real, do que estão expostos agora tanto a possibilidade, quanto o modo e a maneira: então, se as demais determinações dessa proposição são pensáveis, como sem dúvida não podemos saber ainda, o eu pode certamente pôr-se também como determinando (limitando, delimitando) essa realidade posta. 247

Na discussão da proposição estabelecida: o eu se põe como determinando o não-eu, poderíamos proceder exatamente como procedemos na discussão da proposição acima: o eu se põe como determinado pelo não-eu. Há nesta, assim como naquela, várias contraposições; poderíamos procurá-las, unificá-las sinteticamente, unificar sinteticamente, mais uma vez, os conceitos surgidos por essa síntese, se porventura fossem de novo opostos, e assim por diante, e estaríamos seguros de, por um método simples e fundado, esgotar totalmente nossa proposição. Mas há uma maneira mais curta, e nem por isso menos exaustiva, de discuti-la.

A saber, há nessa proposição uma antítese capital, que abrange todo o conflito entre o eu como inteligência, e nessa medida como um ser limitado, e o mesmo eu como um ser pura e simplesmente posto, e por conseguinte ilimitado, e que nos obriga a admitir como meio de unificação uma faculdade prática do eu. Vamos, em primeiro lugar, procurar essa antítese, e unificar os termos de sua oposição. As antíteses restantes encontrar-se-ão em seguida por si mesmas e poderão ser unificadas tanto mais facilmente.

248

I

Tomemos, a fim de procurar essa antítese, o caminho mais curto, no qual, ao mesmo tempo, de um ponto de vista superior, a proposição capital de toda a doutrina-da-ciência prática: *o eu se põe como determinando o não-eu*, é provada como admissível e adquire desde o início uma validade superior à meramente problemática.

O eu em geral é eu; é simplesmente um e o mesmo eu, por força de seu estar-posto por si mesmo (§ 1).

Ora, na medida em que em particular é *representante* ou uma *inteligência*, o eu *como tal* certamente também é um; uma faculdade de representar sob leis necessárias; mas não é, nessa medida, um e o mesmo com o eu absoluto, posto pura e simplesmente por si mesmo.

Pois o eu como inteligência, *na medida em que já o é*, está decerto, segundo suas determinações particulares, determinado por si mesmo no interior dessa esfera; também nessa medida nada está nele, a não ser aquilo que ele põe em si, e em nossa teoria foi expressamente negada a opinião de que apareça no eu algo em relação ao qual o mesmo se comporte meramente como passivo. Mas *essa esfera mesma*, em geral e considerada em si, não lhe é posta por si mesmo, mas por algo fora dele; *o modo* e a *maneira* do representar em geral estão certamente determinados pelo eu; *que* porém em geral o eu seja representante, não está determinado pelo eu, e sim por algo fora do eu, como vimos. A saber não podíamos pensar como possível a representação em geral de nenhum modo, a não ser pela pressuposição de que ocorra um travo sobre a atividade do eu que vai ao indeterminado e infinito. Portanto o eu, como *inteligência em geral*, é *dependente* de um não-eu indeterminado e até agora totalmente indeterminável; e só é inteligência por e mediante um tal não-eu.[125]

249 Mas o eu deve, segundo todas as suas determinações, ser posto pura e simplesmente por si mesmo, e portanto independentemente de qualquer não-eu possível.

Por conseguinte, o eu absoluto e o inteligente (se é permitido exprimir-se como se constituíssem dois eus, já que todavia devem constituir apenas um) não são um e o mesmo, mas sim opostos um ao outro; o que contradiz a identidade absoluta do eu.

Essa contradição tem de ser eliminada, e só pode ser eliminada da seguinte maneira: — A inteligência do eu em geral, que causa a contradição, não pode ser suprimida sem que o eu seja mais uma vez posto em uma nova contradição consigo mesmo; pois, uma vez posto um eu, e oposto a ele um não-eu, está também posta, de acordo com toda a doutrina-da-ciência teórica, uma faculdade de representação com todas as suas determinações. E também o eu, na medida em que já está posto como inteligência, está determinado meramente por si mesmo, como acabamos de lembrar e provamos na parte teórica. Mas a *dependência* do eu, como inteligência, deve ser suprimida, e isso só é pensável sob a condição *de que o eu determine por si mesmo esse não-eu até agora desconhecido*, ao qual é atribuído o travo pelo qual o eu se torna inteligência. Dessa maneira o não-eu a ser representado seria determinado *imediatamente* e o eu represen-

[125] Quem nessa expressão pressente um sentido profundo e amplas conseqüências é para mim um leitor muito benvindo; que, a partir dela, ele siga, segundo sua própria maneira, sempre tranqüilamente avante. — Um ser finito só é finito como inteligência; a legislação prática, que lhe deve ser comum com o infinito, não pode depender de nada fora dele.
Quanto àqueles que adquiriram a habilidade de, a partir de poucas linhas fundamentais de um sistema totalmente novo e que são incapazes de abranger, farejar, mesmo que nada mais, ao menos ateísmo, que se atenham, por enquanto, a esta declaração, e vejam o que porventura podem fazer dela. (N. da Edição A.)

tante, por sua vez, *mediatamente*, mediante essa determinação, pelo eu absoluto; o eu seria dependente exclusivamente de si mesmo, isto é, seria completamente determinado por si mesmo; ele seria aquilo, como o que ele se põe, e pura e simplesmente nada mais, e a contradição estaria satisfatoriamente eliminada. E assim teríamos então, por ora, demonstrado ao menos a segunda metade da proposição capital que estabelecemos, a proposição: o eu determina o não-eu (a saber, o eu é o determinante, o não-eu o que é determinado). 250

O eu, como inteligência, estava em relação causal com o não eu ao qual foi conferido o travo postulado; ele era efeito do não-eu, tomado como sua causa. Pois a relação causal consiste nisto: que, em virtude da limitação da atividade em um (ou em virtude de uma quantidade de passividade nele), é posta em seu oposto uma quantidade de atividade igual à atividade suprimida, segundo a lei da determinação recíproca. Se, porém, o eu deve ser inteligência, tem de ser suprimida uma parte de sua atividade que vai ao infinito, e então, segundo a lei alegada, essa parte é posta no não-eu. Mas, porque o eu absoluto não deve ser suscetível de nenhuma passividade, e sim ser atividade absoluta e nada mais que atividade, tinha de ser admitido, como acaba de ser mostrado, que também esse não-eu postulado é determinado e, portanto, passivo; e a atividade oposta a essa passividade tinha de ser posta no oposto a ele, no eu, e aliás não no inteligente, pois este mesmo é determinado por esse não-eu, e sim no absoluto. E uma tal relação, como foi admitido, é a relação causal. O eu absoluto deve, portanto, ser *causa* do não-eu, na medida em que o mesmo é o fundamento último de toda a representação, e este, nessa medida, seu *efeito*.

1) O eu é pura e simplesmente ativo e meramente ativo — essa é a pressuposição absoluta. Dela é concluída, em primeiro lugar, uma passividade do não-eu, na medida em que este deve determinar o eu como inteligência; a atividade oposta a essa passividade é posta no eu absoluto, como atividade *determinada*, como exatamente aquela atividade pela qual é determinado o não-eu. Assim, portanto, da *atividade absoluta do eu* é concluída uma certa *atividade determinada* do mesmo. 251

2) Tudo o que acaba de ser lembrado serve, ao mesmo tempo, para tornar ainda mais evidente a maneira de concluir acima. A representação em geral (não, eventualmente, suas determinações particulares) é incontestavelmente um efeito do não-eu. Mas no eu não pode haver pura e simplesmente nada que seja um efeito; pois o eu é aquilo, como o que ele se põe, e não há nele nada que ele põe em si. Por conseguinte, esse próprio não-eu tem de ser um efeito do eu, e aliás do eu absoluto; — e assim, pois, não teríamos nenhuma atuação de fora sobre o eu, mas meramente uma ação do mesmo sobre si mesmo; que sem dúvida toma um desvio, cujos fundamentos até agora ainda não são conhecidos, mas poderão talvez ser indicados no futuro.

O eu absoluto deve, portanto, ser causa do não-eu em e para si, isto é, apenas daquilo que resta no não-eu se se faz abstração de todas as formas demonstráveis da representação; daquilo, a que é conferido o travo sobre a atividade do eu que vai ao infinito: pois é provado na doutrina-da-ciência teórica que o eu inteligente, segundo as leis necessárias do representar, é causa das determinações particulares do representado, *como* tal.

O eu não pode ser causa do não-eu da mesma maneira, a saber, por pôr absoluto.

A si mesmo o eu põe pura e simplesmente sem nenhum outro fundamento, e tem de pôr-se, se deve pôr qualquer outro algo: pois o que não *é* não pode pôr nada; e

o eu é (para o eu) pura e simplesmente e exclusivamente por seu próprio pôr de si mesmo.

O eu não pode pôr o não-eu, sem limitar a si mesmo. Pois o não-eu é totalmente oposto ao eu: o que o não-eu é, o eu não é; na medida, portanto, em que o não-eu está posto (em que lhe cabe o predicado do estar-posto), o eu não está posto. Se porventura o não-eu estivesse posto sem nenhuma quantidade, como ilimitado e infinito, o eu simplesmente não estaria posto, sua realidade estaria totalmente anulada, o que contradiz o que precede. — Por conseguinte, ele teria de ser posto em quantidade determinada, e, portanto, a realidade do eu ser limitada na quantidade posta de realidade do não eu. — As expressões: *pôr um não-eu*, e: *limitar o eu*, são totalmente equivalentes, como foi mostrado na doutrina-da-ciência teórica.

252

Ora, em nossa pressuposição, o eu deveria pôr um não-eu *pura e simplesmente* e sem nenhum fundamento, isto é, deveria limitar a si mesmo, não se pôr em parte, pura e simplesmente, e sem nenhum fundamento. Teria, portanto, de ter em si mesmo o fundamento de não se pôr; teria de estar contido nele o princípio de pôr-se, e o princípio de também não se pôr. Por conseguinte, o eu seria em sua essência oposto a si mesmo e conflitante consigo mesmo; estaria contido nele um princípio dúplice e oposto, cuja admissão contradiz a si mesma, pois nesse caso não estaria contido nele princípio nenhum. O eu não seria nada, pois suprimiria a si mesmo.

(Estamos aqui em um ponto, a partir do qual podemos expor o verdadeiro sentido de nosso segundo princípio: *ao eu é oposto um não-eu*, e, por intermédio deste, a verdadeira significação de nossa doutrina-da-ciência inteira, mais claramente do que podíamos fazê-lo onde quer que fosse até agora.

No segundo princípio, apenas algo é absolutamente; mas algo pressupõe um *factum*, que não pode ser indicado *a priori*, mas exclusivamente na experiência própria de cada um.

Além de pôr do eu por si mesmo, deve haver ainda um pôr. Isso é *a priori* uma mera hipótese; *que* haja um tal pôr, não pode ser mostrado, a não ser por um *factum* da consciência, e cada um tem de mostrá-lo a si mesmo por esse *factum;* ninguém pode prová-lo a outrem por fundamentos racionais. (Poderia certamente reconduzir, por fundamentos racionais, um *factum* admitido qualquer a esse *factum* supremo; mas uma tal prova não faria nada mais que persuadir o outro de que, mediante a admissão de um *factum* qualquer, admitiu também esse *factum* supremo.) Mas está fundado absolutamente, e pura e simplesmente, na essência do eu, que, *se* há um tal pôr, este pôr tem de ser um *opor* e o posto um *não-eu*. — De como o eu pode distinguir algo qualquer de si mesmo, não pode ser derivado nenhum fundamento superior donde quer que seja; pelo contrário, essa distinção está no fundamento de toda derivação e de toda fundamentação. Que todo pôr, que não seja um pôr do eu, tem de ser um opor, é pura e simplesmente certo: que haja um tal pôr, cada qual só pode mostrá-lo a si por sua própria experiência. Por isso a argumentação da doutrina-da ciência vale pura e simplesmente *a priori*, ela estabelece exclusivamente proposições tais, que são certas *a priori;* mas realidade ela só adquire na experiência. Para quem não pudesse ter consciência do *factum* postulado — pode se saber com segurança que não será o caso de nenhum ser racional finito — a doutrina-da-ciência inteira não teria nenhum conteúdo, para ele ela seria vazia; contudo, ele teria de admitir sua correção formal.

253

E assim, pois, a doutrina-da-ciência é possível *a priori*, ainda que deva ir a objetos. O objeto não é *a priori*, mas só lhe é dado na experiência; a validade objetiva é fornecida a cada um por sua própria consciência do objeto, consciência que *a priori* pode apenas ser postulada, mas não deduzida. Apenas como exemplo, o seguinte: — Para a divin-

dade, isto é, para uma consciência, na qual pelo mero estar-posto do eu tudo estaria posto só que o conceito de uma tal consciência é para nós impensável), nossa doutrina-da-ciência não teria nenhum conteúdo, porque em uma tal consciência não apareceria nenhum outro pôr, a não ser o do eu; mas correção formal ela teria, mesmo para Deus, porque sua forma é a forma da própria razão pura.)

II

254

Vimos que a causalidade exigida, do eu sobre o não-eu, pela qual devia ser eliminada a contradição indicada entre a independência do eu, como ser absoluto, e sua dependência, como inteligência, contém ela mesma uma contradição. Contudo, a primeira contradição tem de ser eliminada e não pode ser eliminada a não ser pela causalidade exigida; portanto, temos de procurar solucionar a contradição que está contida nessa própria exigência, e passamos agora a essa segunda tarefa.

Para efetuar isso, procuremos em primeiro lugar o verdadeiro sentido dessa contradição, um pouco mais profundamente.

O eu *deve ter causalidade sobre o não-eu*, e já havê-lo produzido, para a possível representação dele, porque ao eu nada pode caber, que ele mesmo, seja imediata ou mediatamente, não ponha em si mesmo, porque pura e simplesmente tudo o que ele é, ele deve ser por si mesmo. — Assim sendo a exigência da causalidade funda-se sobre a essência *(Wesenheit)* absoluta do eu.

O eu *não pode ter nenhuma causalidade sobre o não eu*, porque nesse caso o não-eu deixaria de ser não-eu (do estar opostd ao eu) e seria ele mesmo eu. Mas o próprio eu opôs a si o não-eu; e esse estar-oposto não pode, portanto, ser suprimido, se não deve ser suprimido algo que o eu pôs e, assim, o eu deixar de ser eu, o que contradiz a identidade do eu. — Portanto, a contradição contra a causalidade exigida funda-se em que um não-eu está pura e simplesmente oposto ao eu e tem de permanecer-lhe oposto.

O conflito é, portanto, entre o próprio eu nesses seus dois aspectos diferentes. São eles que se contradizem: entre eles deve ser encontrada uma mediação. (Em relação a um eu, a que nada estivesse oposto, a impensável idéia da divindade, uma tal contradição não teria lugar.) Na medida em que o eu é absoluto, ele é *infinito* e *ilimitado*. Tudo 255
o que é, é posto por ele; e o que ele não põe não é (*para* ele; e *fora* dele nada há). Mas tudo o que ele põe, ele põe como eu; e o eu o põe como tudo o que ele põe. Por conseguinte, sob esse aspecto, o eu abrange em si toda realidade, isto é, uma realidade infinita, ilimitada.

Na medida em que o eu se opõe um não-eu, ele põe necessariamente *limites* (§ 3), e põe a si mesmo dentro desses *limites*. Divide a totalidade do ser posto em geral entre o eu e o não-eu; e se põe, portanto, nessa medida, necessariamente como *finito*.

Essas duas ações muito diversas podem ser exprimidas pelas seguintes proposições. A primeira: o eu se põe pura e simplesmente como *infinito* e *ilimitado*. A segunda: o eu se põe pura e simplesmente como *finito* e *limitado*. E haveria, portanto, uma contradição superior na essência do próprio eu, na medida em que ele se dá a conhecer por sua primeira e por sua segunda ação, e dessa contradição superior deflui a presente contradição. Se aquela é solucionada, também é solucionada esta, que nela se funda.

Todas as contradições são unificadas por determinação mais próximas das proposi-

ções contraditórias; assim também esta. Em um sentido o eu teria de estar posto como *infinito*, em outro como *finito*. Se estivesse posto como infinito e como finito em um e mesmo sentido, a contradição seria insolúvel, o eu não seria um, mas dois; e não nos restaria nenhuma saída, a não ser a da Espinosa, pôr o infinito fora de nós; com o que, porém, permanece sempre irrespondido (Espinosa mesmo não podia, por causa de seu dogmatismo, sequer colocar a questão) como entretanto pode ter chegado dentro de nós ao menos *a idéia* do infinito.

Em que sentido, pois, está o eu posto como infinito, em que sentido como finito?

Tanto um como o outro é-lhe atribuído pura e simplesmente; a mera ação de seu
256 pôr é o fundamento de sua infinitude, tanto quanto de sua finitude.[126] Meramente pelo fato de que põe algo, o eu se põe, em um como no outro caso, nesse algo, confere a si mesmo esse algo. Basta, portanto, descobrirmos, na mera ação desse pôr diverso, uma distinção, e o problema está solucionado.

Na medida em que o eu se põe como infinito, sua atividade (de pôr) vai ao próprio eu e a nada outro que o eu. Sua atividade inteira vai ao eu e essa atividade é o fundamento e o âmbito de todo ser. *Infinito*, portanto, é o eu *na medida em que sua atividade retorna a si mesma*, e nessa medida, pois também sua atividade é infinita, porque seu produto, o eu, é infinito. (Produto infinito, atividade infinita; atividade infinita, produto infinito; isto é um círculo, que, porém, não é vicioso, porque é o círculo de que a razão não pode sair, já que por ele é exprimido aquilo que é certo pura e simplesmente por si mesmo e em virtude de si mesmo. Produto, atividade e ativo são aqui um e o mesmo (§ 1), e é meramente para poder exprimir-nos que os distinguimos.) Somente a *atividade pura* do eu, e *somente o eu puro* são infinitos. E a atividade pura é aquela que não tem nenhum objeto, e sim retorna a si mesma.

Na medida em que o eu põe limites e, segundo o que precede, põe a si mesmo dentro desses limites, sua atividade (de pôr) vai, não imediatamente a si mesma, e sim a um não-eu a ser oposto (§ 2, 3). Portanto, não é mais atividade pura e sim atividade *objetiva* (que se põe um *objeto*). A palavra objeto *(Gegenstand)* designa com acerto o que deve designar. Todo objeto de uma atividade, na medida em que o é, é necessariamente algo oposto *(Entgegengesttes)* à atividade, algo que lhe está *contra (wider-oder gegen-stehendes)*. Se não há uma resistência *(Widerstand)*, também não há em geral um objeto *(Objekt)* da atividade nem uma atividade objetiva, e sim, se deve haver atividade, é atividade pura, que retorna a si mesma. No mero conceito de atividade objetiva já está contido que há uma resistência a ela e que ela, por conseguinte, está limitada.[127]
257 Assim sendo, finito é o eu, na medida em que sua atividade é *objetiva*.

Ora, essa atividade, em ambas as referências, tanto na medida em que retorna ao próprio ativo, quanto na medida em que deve ir a um objeto fora do ativo, deve ser uma e a mesma atividade, a atividade de um e mesmo sujeito, que em ambos os aspectos ponha a si mesmo como um e o mesmo sujeito. Tem de haver, portanto, entre ambas as maneiras de atividade, um vínculo unificador, através do qual a consciência é guiada na passagem de uma à outra; e um tal vínculo seria exatamente a relação de causalidade exigida; a saber, que a atividade do eu que retorna a si esteja para a objetiva como a causa está para seu efeito, que o eu, pela primeira, determine-se à última; que, portanto,

[126] Na edição Meiner: "(. . .) de uma infinitude, tanto quanto de uma finitude". (N. do T.)

[127] Na edição Meiner, é aqui que o parêntese — "que se põe um *ob*-jeto (. . .)" — é fechado. De fato, termina aqui o comentário sobre o prefixo *gegen* (contra) da palavra *Gegenstand:* o objeto é algo que o eu *encontra*, que está *contra* ele, que *obsta* sua atividade, que lhe é *ob posto;* assim como o prefixo latino *ob-*, na palavra *objeto*, é o mesmo da palavra *obstáculo (Widerstand)*. (N. do T.)

a primeira vá *imediatamente* ao próprio eu, mas *mediatamente* ao não-eu, em virtude da determinação do eu como determinante do não-eu, que ocorre através disso; e assim seria realizada a causalidade exigida.

Portanto, é exigido, em primeiro lugar, que a ação do eu, pela qual ele põe a si mesmo (e que foi estabelecida no primeiro princípio), esteja para aquela mediante a qual ele põe um não-eu, assim como a causa está para o efeito. Ora, no universal não foi possível indicar uma tal relação e, pelo contrário, ela foi encontrada como totalmente contraditória; pois nesse caso o eu, pelo pôr de si mesmo, teria de pôr ao mesmo tempo o não-eu e, por conseguinte, não se pôr, o que suprime a si mesmo. — Foi expressamente afirmado que o eu, pura e simplesmente, e sem nenhum fundamento, opõe algo a si mesmo; e somente em decorrência da incondicionalidade dessa ação podia-se chamar de princípio a proposição que a estabelece. Foi, porém, ao mesmo tempo, observado que pelo menos algo nessa ação é condicionado, o produto dela — que o que surge através da ação de contrapor tem de ser necessariamente um não-eu, e não pode ser nada de outro. Agora penetraremos mais profundamente no sentido dessa observação. 258

O eu põe *pura e simplesmente* um objeto (um não-eu contraposto, oposto).[128] Portanto, no *mero pôr* do mesmo, só é dependente de si e de nada fora dele. Se simplesmente é posto em geral um *objeto*, e se simplesmente, mediante o mesmo, o eu é posto *delimitado*, então ocorreu o que era exigido; não se deve pensar com isso em um limite *determinado*. O eu está então pura e simplesmente delimitado: mas onde passa seu limite? No interior do ponto C ou no exterior dele? Através de que poderia um tal ponto ser determinado? Ele permanece dependente da espontaneidade do eu, que é posta por aquele *"pura e simplesmente"*. O ponto-limite está aonde, na infinitude, o eu o põe. O eu é finito, porque deve ser delimitado; mas é nessa finitude infinito, porque o limite pode sempre ser posto mais além, ao infinito. Ele é, segundo sua finitude, infinito e, segundo sua infinitude, finito. — Portanto, por aquele pôr absoluto de um objeto, ele não é limitado, a não ser na medida em que limita a si mesmo pura e simplesmente, e sem nenhum fundamento; e, já que uma tal limitação absoluta contradiz a essência absoluta do eu, ela mesma é impossível, e o inteiro contrapor de um não-eu é impossível.

Mas, além disso: ele põe um *ob*-jeto, aonde quer que, na infinitude, o queira pôr e, através disso, põe uma atividade que está fora dele e não depende de sua atividade (de pôr), mas antes é-lhe oposta. Essa atividade oposta tem certamente, em um certo sentido (sem se investigar qual), de *estar contida no eu*, na medida em que está posta nele; mas também, em outro sentido (igualmente sem se investigar qual), tem de *estar contida no objeto*. Essa atividade, na medida em que está contida no objeto, deve estar oposta a uma atividade qualquer (= X) do eu; não àquela através da qual ela é posta no eu, pois a esta ela é igual; por conseguinte, a *outra qualquer*. Por conseguinte, na 259
medida em que deve ser posto um objeto, e como condição *da possibilidade de um tal pôr*, tem de aparecer ainda no eu uma atividade (= X) diferente da atividade do pôr. Que atividade é essa?

Em primeiro lugar, uma atividade tal, que *não é suprimida* pelo objeto; pois deve estar oposta à atividade do objeto; ambas devem, portanto, como postas, subsistir lado a lado: — portanto, uma atividade tal, cujo ser é independente do objeto, assim como, inversamente, o objeto é independente dela. — Uma tal atividade tem de estar, além disso, fundada pura e simplesmente no eu, porque é independente do pôr de um objeto, e este, em contrapartida, é independente dela; está posta, portanto, pela ação absoluta

[128] Sobre a palavra *Gegenstand* (objeto), cf. nota anterior. (N. do T.)

do eu, pela qual ele põe a si mesmo. — Enfim, conforme o que precede, deve o objeto poder ser posto além, na infinitude; essa atividade do eu que lhe resiste tem de ir, portanto, ela mesma à infinitude, para além de todo objeto possível. — Mas um objeto tem de ser posto, tão certo quanto é válido o segundo princípio. — Portanto, X é a atividade infinita posta pelo eu em si mesmo; e esta está para a atividade objetiva do eu, assim como o fundamento da possibilidade está para o fundado. O objeto é posto meramente na medida em que há resistência a uma atividade do eu: sem uma tal atividade do eu, não há um objeto. — Ela se relaciona como o determinante ao determinado. *Somente na medida em que há* resistência àquela atividade, pode ser posto um objeto; e na medida em que não há resistência a ela, não há objeto nenhum.

Consideremos agora essa atividade a respeito de sua referência à do objeto. — Consideradas em si ambas são totalmente independentes uma da outra, e totalmente opostas; entre elas não tem lugar nenhuma referência. Mas se, conforme a exigência, deve ser posto um objeto, elas devem no entanto ser referidas uma à outra através do
260 eu que põe um objeto. Dessa referência depende, igualmente, o pôr de um objeto em geral: na medida em que é posto um objeto, elas são referidas, e na medida em que não são referidas não é posto objeto nenhum. — Além disso, já que o objeto é posto absolutamente, pura e simplesmente, e sem nenhum fundamento (da ação do pôr meramente como tal), também a referência ocorre pura e simplesmente, e sem nenhum fundamento; e somente agora está totalmente explicado em que medida o pôr de um não-eu é absoluto: absoluto na medida em que se funda nessa referência que depende exclusivamente do eu. Essas atividades são pura e simplesmente referidas, significa: são pura e simplesmente igualadas. Já que, porém, tão certo quanto deve ser posto um objeto, não são iguais, só se pode dizer que sua igualdade é pura e simplesmente exigida: *devem* ser pura e simplesmente iguais. — Mas, já que efetivamente não são iguais, permanece sempre a pergunta: qual das duas deve orientar-se segundo a outra, e em qual delas deve ser admitido o fundamento do igualamento. — É desde logo evidente como tem de ser respondida essa pergunta. Assim que o eu está posto, está posta toda realidade; no eu deve estar posto tudo; o eu deve ser pura e simplesmente independente, e tudo deve ser dependente dele. Portanto, é exigida a concordância do objeto com o eu; e é o eu absoluto, exatamente em virtude de seu ser absoluto, que a exige.[129]

261 (Seja dada (permanece sem ser investigado, *como* e *a que faculdade* do sujeito) a atividade Y (naquilo que a seguir estará posto como objeto): a ela é *referida* uma atividade do eu; é, portanto, pensada uma atividade fora do eu (= − Y), que seria igual a essa atividade do eu. Onde está, nessa operação, a razão de referência? Manifestamente, na exigência de que *toda* atividade seja igual à do eu, e essa exigência está fundada no ser absoluto do eu. — Y está em um *mundo* em que toda atividade igualaria *efetivamente* a do eu, e é ideal. — Ora, Y não concorda com − Y, mas sim é-lhe *oposta*.

[129] Imperativo categórico de Kant. Se em alguma parte se torna claro que Kant colocou como fundamento de seu procedimento crítico, embora tacitamente, exatamente as premissas que a doutrina-da-ciência estabelece, é aqui. Como teria ele jamais podido chegar a um imperativo categórico, como postulado absoluto de concordância com o eu puro, sem partir da pressuposição de um ser absoluto do eu, pelo qual tudo estaria posto, e que, na medida em que não *é*, ao menos *deveria ser*. — A maioria dos seguidores de Kant parece meramente repetir esse grande homem no que dizem sobre o imperativo categórico, e não ter chegado ainda à clareza sobre o fundamento da legitimidade de um postulado absoluto. — Apenas *porque* e *na medida em que* o próprio eu é absoluto, tem ele o direito de postular absolutamente; e, portanto, esse direito também não se estende mais do que a um postulado desse seu ser absoluto, a partir do qual, então, muitos outros se poderiam deixar *deduzir*. — Uma filosofia, que, em todos os extremos onde não pode prosseguir, recorre a um fato da consciência, é tão pouco fundada quanto a desacreditada filosofia-popular. (N. do A.)

Por isso é conferida a um *objeto;* e, sem essa referência e sem a exigência absoluta que a funda, não haveria nenhum objeto para o eu, e este seria tudo em tudo, e, exatamente por isso, como veremos bem mais abaixo, não seria nada.)

Assim, o eu absoluto se refere pura e simplesmente a um não-eu (esse = Y), que, como parece, deve decerto, segundo sua forma (na medida em que é em geral algo fora do eu), mas não segundo seu conteúdo ser não-eu; pois deve concordar perfeitamente com o eu. Não pode, porém, concordar com ele, na medida em que, ainda que seja apenas segundo a forma, deve ser um não eu; por conseguinte, aquela atividade do eu referida ao mesmo não é um determinar (à igualdade efetiva), mas meramente uma *tendência (Tendenz),* um *esforço (Streben)* à determinação, que contudo tem plena força de lei; pois está posto pelo pôr absoluto do eu.

O resultado de nossas investigações até agora é, portanto, o seguinte: a atividade pura do eu, que retorna a si mesma, é *em relação a um objeto possível* um *esforço;* e aliás, conforme a demonstração acima, *um esforço infinito.* Esse esforço infinito é, ao infinito, *a condição de possibilidade de todo objeto:* sem um esforço, não há um 262
objeto.

Vejamos agora em que medida esses resultados, demonstrados a partir de outros princípios, satisfazem a tarefa que assumimos e em que medida a contradição indicada está solucionada. — O eu, que, considerado em geral como inteligência, é dependente de um não eu, e é inteligência exclusivamente na medida em que há um não eu, deve contudo depender meramente do eu; e, a fim de encontrar isso como possível, tivemos de admitir de novo uma causalidade do eu à determinação do não-eu, na medida em que o mesmo deve ser objeto do eu inteligente. À primeira vista, e tomada a palavra em toda sua extensão, uma tal causalidade suprimia a si mesma: sob pressuposição dessa causalidade, ou o eu não estava posto, ou não estava posto o não-eu, e, por conseguinte, não podia ter lugar nenhuma relação de causalidade entre ambos. Buscamos mediar esse conflito pela distinção de duas atividades opostas do eu, a pura e a objetiva; e pela pressuposição de que talvez a primeira pudesse relacionar-se imediatamente à segunda, como causa a efeito; a segunda pudesse relacionar-se imediatamente ao objeto, como causa a efeito, e que, portanto, a atividade pura do eu poderia estar ao menos *mediatamente* (pelo termo médio da atividade objetiva) em relação de causalidade com o objeto. Ora, em que medida foi confirmada essa pressuposição, e em que medida não o foi?

Em que medida, primeiramente, a atividade pura do eu se verificou como causa da objetiva? Em primeiro lugar, na medida em que nenhum objeto pode ser posto, se não há uma atividade do eu, à qual está oposta a do objeto, e essa atividade tem de estar necessariamente no sujeito, antes de todo objeto, pura e simplesmente, e exclusivamente pelo próprio sujeito, por conseguinte é a atividade pura do mesmo, a atividade pura do eu, como tal, é *condição de toda atividade que põe um objeto.* Na medida, porém, em que não se refere originariamente a nenhum objeto, e é totalmente independente deste, assim como este dela, essa atividade pura tem de ser, por uma ação do 263
eu igualmente absoluta, referida à do objeto (que nessa medida ainda não está posto como *ob-jeto*),[130] ser comparada com a mesma. Ainda que essa ação *como* ação, segun

[130] A afirmação de que a atividade pura *em si* e *como tal* se refere a um objeto, e de que para isso não seria preciso em particular nenhuma ação absoluta de referir, seria o princípio transcendental do *fatalismo inteligível;* do sistema mais conseqüente sobre a liberdade que era possível antes da fundamentação de uma doutrina-da-ciência; e, a partir desse princípio, estar-se-ia então certamente autorizado, em relação

do sua *forma* (que ela efetivamente ocorre) seja *absoluta* (em seu ser absoluto funda-se a espontaneidade absoluta da reflexão no |domínio| teórico e a da vontade no prático, como veremos a seu tempo), ela é todavia condicionada segundo seu *conteúdo* (que ela é um *referir* e exige a igualdade e a subordinação daquilo que posteriormente é posto como objeto) pelo estar posto absoluto do eu, como soma *(Inbegriff)* de toda realidade: e a atividade pura é, sob esse aspecto, *condição do referir*, sem o qual nenhum pôr do objeto é possível. — Na medida em que a atividade pura é referida um objeto (possível) pela ação que acaba de ser indicada ela é, como foi dito, um esforço. O fundamento de que a atividade pura está posta em referência a um objeto não está na atividade pura em si; mas está nela o fundamento de que, *se* ela é assim posta, ela é posta como um *esforço*.

(Essa exigência, de que tudo deve concordar com o eu e toda realidade deve estar posta pura e simplesmente pelo eu, é a exigência daquilo que se denomina razão prática.
264 e se denomina assim com todo direito. Uma tal faculdade prática da razão havia sido até agora postulada, mas não demonstrada. A exigência feita de tempo em tempo aos filósofos, de que demonstrassem *que* a razão é prática, era, portanto, muito justa. — Ora, uma tal prova tem de ser feita de maneira a satisfazer a própria razão teórica, e esta não pode ser despedida meramente por um decreto. Isso não é possível a não ser mostrando que a própria razão não pode ser teórica, se não é prática: que não é possível uma inteligência no homem se não houver nele uma faculdade prática: que a possibilidade de toda representação se funda sobre esta última. E foi isso que ocorreu há pouco, ao ser mostrado que sem um esforço nenhum objeto é possível.)

Mas temos de solucionar ainda uma dificuldade, que ameaça pôr abaixo nossa teoria inteira. A saber, a referência da tendência da atividade pura ao objeto posterior, que foi exigida — quer essa referência ocorra imediatamente, ou mediante um ideal traçado segundo a idéia dessa atividade pura —, não é possível, se de alguma maneira a atividade do objeto já não estiver dada ao eu que refere. Se a fazemos estar-lhe dada da mesma maneira, por uma referência a uma tendência da atividade pura do eu, nossa explicação gira em círculo, e simplesmente não obtemos nenhum primeiro fundamento da referência em geral. Um tal primeiro fundamento tem de ser indicado — entende-se, meramente em uma idéia, porque deve ser um fundamento primeiro.

O eu absoluto é pura e simplesmente igual a si mesmo: tudo nele é um e o mesmo eu e pertence (se é permitido exprimir-se tão impropriamente) a um e o mesmo eu: não há nele nada a distinguir, nenhuma multiplicidade: o eu é tudo, e é nada, porque *para si* nada é, não pode distinguir um ponente e um posto em si mesmo. — Ele *esforça-se* (o que, do mesmo modo, só é dito impropriamente, tomando-se em consideração uma
265 referência futura), em virtude de sua essência, para afirmar-se nesse estado. — Evidencia-se nele uma desigualdade, e por isso algo de alheio. (*Que* isso ocorra, não pode ser demonstrado *a priori*, e cada um só pode mostrá-lo a si mesmo em sua própria experiência. Além disso, não podemos tampouco, até agora, dizer mais nada desse alheio, a não ser que ele *não* é para ser derivado da essência interna do eu, pois nesse caso não seria algo a ser distinguido.)

Esse alheio está necessariamente em conflito com o esforço do eu para ser pura

aos seres finitos, à conclusão de que não pode estar posta nenhuma atividade pura na medida em que não está posta uma atividade externa, e de que o ser finito está posto pura e simplesmente finito; entende-se, não por si mesmo, mas sim por algo fora dele. A respeito da divindade, isto é, de um ser por cuja atividade pura estivesse posta e imediatamente também sua atividade objetiva, valeria, se em geral um tal conceito não fosse para nós transcendente, o sistema do fatalismo inteligível. (N. do A.)

e simplesmente idêntico; e, se pensamos em um ser inteligente qualquer fora do eu, que o observe nesses dois estados diversos, *para este* o eu aparecerá limitado, sua força repelida, como o admitimos, por exemplo, no mundo corpóreo.

Mas não um ser fora do eu, e sim o próprio eu deve ser a inteligência que põe essa limitação; e temos, portanto, de ir ainda alguns passos avante, para solucionar a dificuldade indicada. — Se o eu é igual a si mesmo e se esforça necessariamente pela perfeita identidade consigo mesmo, ele tem de restabelecer prontamente esse esforço, *não* interrompido por si mesmo; e assim, pois, tornar-se-ia possível uma comparação entre o estado de sua limitação e o estado de restabelecimento do esforço obstruído, portanto uma mera referência de si mesmo a si mesmo, sem nenhuma interferência do objeto, se pudesse ser indicada uma razão de referência entre ambos os estados.

Ponham que a atividade do eu que se esforça vá de A até C sem travo; nesse caso não há, até C, nada a distinguir, pois o eu e o não-eu não são distinguíveis, e até esse ponto não ocorre nada de que o eu pudesse jamais tomar consciência. Em C essa atividade, que contém o primeiro fundamento de toda consciência mas nunca chega à consciência, é obstruída. Mas, em virtude de sua própria essência interna, ela não pode ser obstruída; prossegue, portanto, por sobre C, mas como uma atividade tal, que 266
foi obstruída do exterior e *apenas* por sua própria força interna se mantém; e assim vai até o ponto onde não há mais nenhuma resistência; por exemplo, até D. |a) Além de D ela pode ser tão pouco objeto da consciência quanto de A até C, pelas mesmas razões. b) Não é dito aqui que o próprio eu põe sua atividade como obstruída e mantendo-se apenas por si mesma; é dito apenas que uma inteligência qualquer fora do eu teria podido pô-la como tal.

Para maior clareza, permaneçamos no interior da pressuposição que acaba de ser feita. — Uma inteligência que devesse pôr o que foi exigido, corretamente e de maneira adequada àquilo que está em questão — e essa inteligência somos exatamente nós mesmos em nossa presente reflexão científica — teria necessariamente de pôr essa atividade como a de um eu — de um ser que põe a si mesmo, ao qual só cabe aquilo que ele põe em si. Por conseguinte, o próprio eu teria de pôr em si mesmo, tanto a obstrução de sua atividade, quanto o restabelecimento da mesma tão certo quanto o que é obstruído e restabelecido deve ser a atividade de um eu. *Mas ela só pode ser posta como restabelecida na medida em que é posta como obstruída; e como obstruída somente na medida em que é posta como restabelecida;* pois obstrução e restabelecimento estão, segundo o que precede, em determinação recíproca. Por conseguinte, os estados a serem unificados já estão em e para si sinteticamente unificados; não podem ser postos senão como unificados. *Que* porém são, em geral, postos, está contido no mero conceito de eu e é postulado ao mesmo tempo que o eu. E assim, portanto, deveria ser posta no eu e pelo eu exclusivamente a atividade obstruída, que contudo tem de estar posta e, portanto, restabelecida.

Todo pôr do eu partiria, portanto, do pôr de um estado meramente subjetivo; toda síntese, de uma síntese, em si mesma necessária, de um oposto no mero sujeito. Esse mera e exclusivamente subjetivo mostrar-se-á bem mais abaixo como o *sentimento (Gefühl).*

Ora, como fundamento[131] desse sentimento é posta, além disso, uma atividade 267
do objeto; essa atividade, portanto, como foi exigido acima, é certamente dada, ao sujeito que refere, pelo sentimento, e assim é possível a referência exigida a uma atividade do eu puro.

[131] Condição de possibilidade (correção marginal do Autor).

Isso quanto à solução da dificuldade indicada. Retornemos, agora, ao ponto de que partimos.[132] Sem um esforço infinito do eu, não há um objeto finito no eu: tal era o resultado de nossa investigação; e através disso parece eliminada a contradição entre o eu finito, condicionado, como inteligência, e o eu infinito e incondicionado. Se, porém, consideramos mais atentamente a questão, vemos que essa contradição está, decerto, afastada do ponto em que a encontramos, entre o eu inteligente e não-inteligente, mas em geral foi apenas adiada e põe em conflito princípios superiores.

A saber, tínhamos de solucionar a contradição entre uma atividade infinita e uma atividade finita de um e mesmo eu, e a solucionamos de maneira que a atividade *infinita*, pura e simplesmente, não é objetiva, mas exclusivamente *retornante* e a si mesma, e a *finita* é *objetiva*. Agora, porém, a própria atividade infinita, como um *esforço*, está referida a um objeto; e, já que, contudo, deve permanecer infinita, mas também deve subsistir a seu lado a primeira atividade objetiva finita, temos uma atividade objetiva infinita e uma atividade objetiva finita de um e mesmo eu; admissão que, mais uma vez, contradiz a si mesma. Essa contradição só pode ser solucionada se for mostrado que a atividade infinita do eu é objetiva em sentido diferente de sua atividade finita.

A suposição que, à primeira vista, se apresenta a cada um é sem dúvida esta: que a atividade objetiva finita do eu vai a um objeto *efetivo*, e seu esforço infinito vai a
268 um objeto meramente *imaginado*. Essa suposição certamente se confirmará. Mas, já que com isso a pergunta é respondida em círculo, e é pressuposta já uma distinção que só é possível pela distinção dessas duas atividades, temos de penetrar em um pouco mais profundamente na investigação dessa dificuldade.

Todo objeto é necessariamente determinado, tão certo quanto deve ser um objeto; pois, na medida em que o é, ele próprio determina o eu, e seu próprio determinar do eu é determinado (tem seu limite). Toda a atividade objetiva, portanto, tão certo quanto o é, é determinante e, nessa medida, também determinada; portanto, também, finita. Por conseguinte, aquele próprio esforço infinito só pode ser infinito em certo sentido, e em outro sentido tem de ser finito.

Ora, é-lhe *oposta* uma atividade finita objetiva; esta, portanto, tem de ser finita no sentido em que o esforço é infinito, e o esforço é infinito na medida em que essa atividade objetiva é finita. O esforço tem certamente um fim *(Ende)*; apenas não tem exatamente o fim que tem a atividade objetiva. Pergunta-se apenas qual é esse fim.

A atividade objetiva finita pressupõe já, em vista de seu determinar, uma atividade, oposta à atividade infinita do eu, daquilo que posteriormente é determinado como objeto. Essa atividade, não decerto na medida em que em geral age, pois nessa medida é, segundo o que precede, absoluta, mas na medida em que põe o limite *determinado* do objeto (que ele resiste ao eu exatamente em tal medida, e não mais, nem menos), é dependente, limitada e finita. O fundamento de seu determinar, e por conseguinte também de seu estar-determinada, está fora dela. — Um objeto determinado por essa atividade, limitada, nessa medida, é algo *efetivo*.

Sob esse aspecto, o esforço não é finito; ultrapassa aquela determinação de limite pré-traçada pelo objeto, e, de acordo com o que precede, tem de ultrapassá-la, se deve haver uma tal determinação de limite. Não determina o mundo efetivo, dependente de
269 uma atividade do não-eu que está em determinação recíproca com a atividade do eu,

[132] Essa dificuldade, que ameaçava "pôr abaixo nossa teoria inteira", começou a ser tratada na p. 264 da paginação marginal; o Autor fecha agora esse parêntese e retoma a marcha da demonstração. (N. do T.)

mas sim um mundo como ele seria, se pura e simplesmente toda realidade estivesse posta pelo eu; por conseguinte, um mundo ideal, posto meramente pelo eu, e pura e simplesmente não posto por nenhum não-eu.

Em que medida, entretanto, o esforço é também finito? Na medida em que em geral vai a um objeto, e tem de pôr limites a esse objeto, tão certo quanto esse deve ser tal. Não a ação de determinar em geral, mas o limite da determinação dependia, no objeto efetivo, do não-eu; no objeto ideal, porém, tanto a ação de determinar quanto o limite dependem exclusivamente do eu; este não está sob nenhuma outra condição a não ser a de que deve em geral pôr limites, que pode afastar ao infinito, porque esse afastamento depende exclusivamente dele.

O ideal é produto absoluto do eu; pode ser elevado até o infinito; mas tem em cada momento determinado seu limite, que no momento determinado seguinte não precisa ser o mesmo. O esforço indeterminado em geral — que sem dúvida, nessa medida, não deveria chamar-se esforço, porque não tem nenhum objeto, mas para o qual não temos nenhuma denominação, nem podemos ter —, e que está fora de toda determinabilidade — é infinito; mas como tal não chega à consciência, nem pode chegar a ela, porque consciência só é possível por reflexão, e reflexão só é possível por determinação. Mas, tão logo se reflete sobre ele, esse esforço torna-se necessariamente finito. Ao constatar *(inne werden)* que ele é finito, o espírito estende o de novo; mas, tão logo o espírito se pergunta: é ele agora infinito? — ele se torna, exatamente por essa pergunta, finito; e assim ao infinito.

Portanto, a própria junção de *infinito* e *objetivo* é uma contradição. O que vai a um objeto é infinito; e o que é finito vai a um objeto. Essa contradição só poderia ser dissipada pela eliminação do objeto; mas o objeto não é eliminado senão em uma infinitude perfeita. O eu pode estender o objeto de seu esforço até a infinitude; mas 270
se, em um momento determinado, ele estivesse estendido até a infinitude, não seria mais um objeto, e a idéia da infinitude estaria realizada, o que, entretanto, é em si mesmo uma contradição.

Contudo, a idéia de uma tal infinitude a perfazer paira diante de nós e está contida no mais íntimo de nosso ser. Devemos, conforme a exigência que essa idéia faz a nós, solucionar a contradição; ainda que não possamos pensar sua solução como possível e saibamos de antemão que não poderemos pensá-la como possível em nenhum momento de nossa existência prolongada por todas as eternidades. Mas esse é justamente o cunho de nossa destinação para a eternidade.

E assim, pois, a essência do eu está agora determinada, na medida em que pode ser determinada, e suas contradições solucionadas, na medida em que podem ser solucionadas. O eu é infinito, mas meramente segundo seu esforço; esforça-se para ser infinito. Mas no próprio conceito de esforço já está contida a finitude, pois o que não é *contrariado (widerstreht)* não é um esforço. Se o eu fosse mais que algo que se esforça, se tivesse uma causalidade infinita, não seria mais um eu, não poria a si mesmo e seria, portanto, nada. Se não tivesse esse esforço infinito, não poderia, mais uma vez, pôr a si mesmo, pois não poderia opor nada a si; portanto, tampouco seria um eu e, por conseguinte, seria nada.

Apresentemos ainda por outro caminho o que foi até agora deduzido, a fim de tornar plenamente claro o conceito de esforço, sumamente importante para a parte prática da doutrina-da ciência.

Há, segundo a discussão precedente, um esforço do eu que só é esforço na medida em que há uma resistência a ele na medida em que não pode ter nenhuma causalidade;

portanto, um esforço que, na medida em que o é, é condicionado também por um não-eu.

Na medida em que não pode ter nenhuma causalidade, disse eu: por conseguinte, uma tal causalidade é exigida. Que tem de haver originariamente no eu uma tal exigência de causalidade absoluta, foi mostrada a partir da contradição, que sem ela não pode
271 ser solucionada, entre o eu como inteligência e o eu como ser absoluto. Portanto, a prova foi feita apagogicamente: foi mostrado que, se não se admitir a exigência de uma causalidade absoluta, tem-se de renunciar à identidade do eu.

Essa exigência tem de poder também ser demonstrada direta e geneticamente: é preciso, não só que se torne digna de crédito por invocação de princípios superiores, que sem ela seriam contraditos, mas que se deixe propriamente *deduzir* a partir desses princípios, de modo que se compreenda *como* uma tal exigência surge no espírito humano. Tem de poder ser indicado não meramente um esforço por uma causalidade determinada (por um não-eu determinado), mas um esforço por uma causalidade em geral, que funde a primeira. — Uma tal atividade que ultrapassa o objeto torna-se um esforço justamente porque ultrapassa o objeto, e por conseguinte apenas sob a condição de que já esteja presente um objeto. Tem de poder ser indicado um fundamento do sair de si mesmo do eu, somente pelo qual se torna possível um objeto. Esse sair, que antecede toda atividade contrariante *(widertrebend)* e que funda sua possibilidade em relação ao eu, tem de estar fundado mera e exclusivamente no eu; e somente por ele obtemos o verdadeiro ponto de unificação entre o eu absoluto, o eu prático e o eu inteligente.

Explicar-nos-emos ainda mais claramente sobre o ponto propriamente em questão: — É totalmente claro que o eu, na medida em que põe a si mesmo pura e simplesmente, na medida em que é como se põe e se põe como é, tem de ser pura e simplesmente igual a si mesmo, e que nessa medida não pode aparecer nele nada diverso; e daí segue-se então sem dúvida, desde logo, que, *se* algo diverso deve aparecer nele, o mesmo tem de ser posto por um não-eu. Mas, se o não-eu deve poder pôr, em geral, algo no eu, *a condição de possibilidade de uma tal influência alheia tem de estar fundada no próprio eu, no eu absoluto*, antes de toda atuação alheia efetiva: o eu tem de pôr originariamente,
272 e pura e simplesmente, em si a possibilidade de que algo atue sobre ele: sem prejuízo de seu pôr absoluto por si mesmo, ele tem de manter-se como que aberto para outro pôr. Portanto, teria de já haver originariamente no próprio eu uma diferença *(Verschiedenheit)*, se jamais devesse introduzir-se nele uma diferença; e aliás essa diferença teria de estar fundada no eu absoluto, como tal. — A aparente contradição dessa pressuposição solucionar-se-á a seu tempo por si mesma, e sua impensabilidade se perderá.

O eu deve encontrar em si algo heterogêneo, alheio, a ser distinguido dele próprio: esse é o ponto de partida mais conveniente para nossa investigação.

Contudo, esse alheio deve ser encontrado *no eu*, e tem de[133] ser encontrado nele. Se estivesse *fora do eu*, seria, para o eu, nada, e dele nada se seguiria para o eu. Por conseguinte, é preciso que, sob certo aspecto, seja também *homogêneo* ao eu; tem de poder ser conferido ao mesmo.

A essência do eu consiste em sua atividade; se, portanto, esse heterogêneo deve também poder ser atribuído ao eu, então tem de ser em geral uma atividade do eu, que como tal não pode ser alheia, mas cuja mera *direção* é talvez alheia e não está fundada no eu, mas fora do eu. — Se a atividade do eu, segundo a pressuposição várias vezes feita, vai ao infinito, mas em certo ponto é travada e no entanto não é anulada por isso, mas apenas repelida de volta a si mesma, então a atividade do eu é e continua

[133] Correção marginal: "e só pode". (N. do T.)

a ser, na medida em que o é, sempre atividade do eu; apenas é repelida, é alheia e contrária ao eu. Continuam aqui irrespondidas apenas estas difíceis perguntas, com cujas respostas, porém, penetraremos no mais íntimo da essência do eu: como chega o eu a dirigir sua atividade *para fora* à infinitude? Como pode uma direção para fora ser distinguida por ele de uma direção para dentro? E por que a repelida para dentro 273
é considerada como alheia e não fundada no eu?

O eu põe a si mesmo pura e simplesmente, e nessa medida sua atividade retorna a si mesma. A direção dessa atividade é — se for permitido pressupor algo ainda não derivado, meramente a fim de poder tornar nos inteligíveis; e se além disso for permitido emprestar da doutrina da natureza uma palavra que só chega à mesma exatamente a partir do ponto transcendental presente, como se mostrará a seu tempo — a direção dessa atividade, digo eu, é exclusivamente *centrípeta*. (*Um* ponto não determina uma linha; para a possibilidade de uma linha é preciso sempre que estejam dados dois deles, ainda que o segundo estivesse na infinitude e designasse a mera direção. Do mesmo modo, e exatamente pelas mesmas razões, não há uma direção, se não estiverem dadas duas delas, e aliás duas opostas. O conceito de direção é um mero conceito recíproco; *uma* direção não é nenhuma, e é pura e simplesmente impensável. Por conseguinte, só podemos conferir à atividade absoluta do eu uma direção, e uma direção centrípeta, sob a pressuposição tácita de que também descobriremos outra direção, centrífuga, dessa atividade. Tomada com o máximo rigor, a imagem do eu na presente maneira de representação é um ponto matemático, que se constitui por si mesmo, no qual nenhuma direção e em geral nada pode ser distinguido; que está *inteiro onde* está, e cujo teor e limite (conteúdo e forma) são idênticos.) Se na essência do eu não está contido nada além dessa atividade constitutiva, o eu é aquilo que é para nós todo corpo. Conferimos também ao corpo uma força *interna*, posta por seu mero ser (segundo a proposição A = A); mas basta que filosofemos transcendentalmente, e não transcendentemente, para admitirmos que o estar ela posta pelo mero ser do corpo (para nós) é posto *por nós;* mas que não é posto *por e para o próprio corpo* o estar ela posta: e por isso o corpo é 274
para nós sem vida e inanimado, e não é um eu. O eu não deve apenas pôr a si mesmo para uma inteligência qualquer fora dele, mas deve pôr-se *para si mesmo;* deve pôr-se *como (als)* posto por si mesmo. Devem, portanto, tão certo quanto é um eu, ter o princípio da vida e da consciência exclusivamente em si mesmo. Portanto o eu, tão certo quanto é um eu, tem de ter em si, incondicionalmente e sem nenhum fundamento, o princípio de refletir sobre si mesmo; e assim temos originariamente o eu em duplo aspecto: de um lado, na medida em que é reflexionante, e nessa medida a direção de sua atividade é centrípeta; de outro, na medida em que é aquilo sobre o qual se reflete, e nessa medida a direção de sua atividade é centrífuga e, aliás, centrífuga ao infinito. O eu está posto como realidade e, ao se refletir sobre se ele tem realidade, é necessariamente posto como *algo*, como um *quantum;* mas ele está posto como toda realidade, portanto é necessariamente posto como um *quantum* que preenche a infinitude.

Portanto, direção centrípeta e centrífuga da atividade estão ambas da mesma maneira fundadas na essência do eu; são ambas uma e a mesma, e estão distinguidas apenas na medida em que se reflete sobre elas como distintas. (Toda força centrípeta no mundo corpóreo é mero produto da imaginação do eu, segundo uma lei da razão de trazer unidade à multiplicidade, como se mostrará a seu tempo.)

Mas a reflexão pela qual ambas as direções poderiam ser distinguidas não é possível, senão se acrescenta um terceiro termo, ao qual ambas possam ser referidas, ou que possa ser a elas referido. — A exigência (temos sempre de pressupor algo ainda

não comprovado, simplesmente para podermos exprimir nos; pois, a rigor, não é possível ainda nenhuma *exigência*, como contrário do que *ocorre efetivamente*), a exigência de que toda realidade esteja no eu é satisfeita sob nossa pressuposição: ambas as direções
275 da atividade do eu, a centrípeta e a centrífuga, coincidem e são uma e a mesma direção. (Ponham, como ilustração, que deva ser explicada a autoconsciência de Deus; isso não é possível a não ser pela pressuposição de que Deus reflita sobre seu próprio ser. Mas, já que em Deus *o refletido* seria tudo em um e um em tudo, e *o reflexionante*, igualmente, tudo em um e um em tudo, então em e por Deus não poderiam ser distinguidos o refletido e reflexionante, a própria consciência e o objeto da mesma, e a autoconsciência de Deus não estaria, portanto, explicada, como aliás, para toda razão finita, isto é, para toda razão que está ligada à lei *da determinação* daquilo sobre o qual se reflete, permanecerá eternamente inexplicável e inconcebível.) Portanto, do pressuposto acima, nenhuma consciência pode ser derivada: pois as duas direções admitidas não podem ser distinguidas.

Ora, porém, a atividade do eu que vai ao infinito deve, em um ponto qualquer, ser travada e repelida de volta a si mesma; e o eu deve, portanto, não preencher a infinitude. *Que* isso ocorra, como *factum*, simplesmente não pode ser derivado do eu, como várias vezes foi lembrado; mas certamente pode ser mostrado que tem de ocorrer, *se* deve ser possível uma consciência efetiva.

A exigência do eu, que na presente função é reflexionante, de que o eu refletido por ele preencha a infinitude, permanece, e não é limitada por esse travo. A pergunta: se ele a preenche, e a resposta: que efetivamente não a preenche, mas é limitado em C, permanecem — e só agora é possível a distinção exigida entre as duas direções.

A saber, segundo a exigência do eu absoluto, deveria sua atividade (nessa medida centrífuga) ir à infinitude; mas ela é refletida em C, torna-se por conseguinte centrípeta, e agora, por referência a essa exigência originária de uma direção centrífuga que vá
276 ao infinito — o que deve ser distinguido, tem de ser referido a um terceiro termo — é passível a distinção, porque é encontrada na reflexão uma direção centrífuga conforme àquela exigência, e uma direção centrípeta que está em conflito com ela (a segunda, refletida pelo travo).

Ao mesmo tempo, torna-se claro, através disso, por que essa segunda direção é considerada como algo alheio e derivada de um princípio oposto ao princípio do eu.

E assim, pois, a tarefa estabelecida acima foi solucionada. O esforço originário do eu, por uma causalidade em geral, foi geneticamente derivado da lei do eu segundo a qual ele deve refletir sobre si mesmo e exigir ser encontrado, nessa reflexão, como toda realidade; tão certo quanto deve ser um eu. Essa reflexão necessária do eu sobre si mesmo é o fundamento de todo sair de si mesmo; e a exigência de que ele preencha a infinitude é o fundamento do esforço por causalidade em geral; e ambas estão fundadas exclusivamente no ser absoluto do eu.

Através disso, como igualmente foi exigido, foi encontrado no próprio eu o fundamento da possibilidade de uma influência do não-eu sobre o eu. O eu põe a si mesmo pura e simplesmente, e com isso é perfeito em si mesmo, e está fechado a toda impressão externa. Mas também, se deve ser um eu, tem de pôr-se como posto por si mesmo; e por esse novo pôr, que se refere a um pôr originário, ele se abre, por assim dizer, à atuação do exterior; exclusivamente por essa repetição do pôr ele põe a possibilidade de que também possa estar nele algo que não seja posto por ele próprio. Ambas as maneiras de pôr são a condição de uma atuação do não-eu; sem a primeira não haveria nenhuma atividade do eu, que pudesse ser limitada; sem a segunda essa atividade não

estaria limitada para o eu, o eu não poderia pôr-se como limitado. Assim, o eu, com o eu, está originariamente em ação recíproca consigo mesmo, e somente através disso torna-se possível uma influência de fora nele.

Através disso, finalmente, achamos também o ponto da unificação buscado, entre 277
o ser absoluto, prático e inteligente do eu. — O eu exige abranger em si toda realidade e preencher a infinitude. Essa exigência tem necessariamente por fundamento a idéia do eu infinito, pura e simplesmente posto; e este é o eu *absoluto*, de que falamos. (Somente aqui torna-se plenamente claro o sentido da proposição: *o eu põe a si mesmo pura e simplesmente*. Nela não se trata, de modo algum, do eu dado na consciência efetiva; pois este nunca é pura e simplesmente, seu estado está sempre, imediata ou mediatamente, fundado por algo fora do eu; trata-se de uma idéia do eu, que tem de ser colocada necessariamente como fundamento de sua exigência prática infinita, mas que para nossa consciência é inalcançável, e por isso nunca pode aparecer imediatamente nela [mas mediatamente, sim, na reflexão filosófica].)

O eu e isso está igualmente contido em seu conceito — tem de refletir sobre si, como efetivamente abrangendo em si toda realidade. Coloca essa idéia como fundamento dessa reflexão e vai, portanto, com ela, à infinitude; e nessa medida é *prático:* não absoluto, porque justamente sai de si pela tendência à reflexão; tampouco teórico, porque nada está no fundamento de sua reflexão, a não ser aquela idéia proveniente do próprio eu, e é feita total abstração do travo possível: por conseguinte, não há nenhuma reflexão efetiva. — Com isto, surge a série daquilo que *deve ser (soll)*, e que está dada pelo mero eu; portanto, a série do *ideal*.

Se a reflexão vai até esse travo, e o eu considera, portanto, seu sair como limitado, surge através disso uma série inteiramente outra, a do *efetivo*, que é determinada por algo outro ainda, além do mero eu. — E nessa medida o eu é *teórico*, ou *inteligência*.

Se não há uma faculdade prática no eu, nenhuma inteligência é possível; se a atividade do eu vai apenas até o ponto do travo e não vai além de todo travo possível, não há no eu e para nenhum travante, nenhum não-eu, como já várias vezes foi mostra- 278
do. Inversamente, se o eu não é inteligência, nenhuma consciência de sua faculdade prática e, em geral, nenhuma autoconsciência é possível, porque só pela direção alheia, surgida pelo travo, torna-se possível a distinção de direções diferentes: como acaba de ser mostrado. (A saber, aqui é feita ainda a abstração de que a faculdade prática, a fim de chegar à consciência, tem antes de passar através da inteligência, de assumir a forma da reflexão.)

E assim, pois, a essência inteira das naturezas racionais finitas está circunscrita e esgotada. Idéia originária de nosso ser absoluto: esforço para a reflexão sobre nós mesmos segundo essa idéia: limitação, não desse esforço, mas de nossa *existência efetiva*,[134] posta somente por essa limitação, por um princípio oposto, um não-eu ou, em geral, por nossa finitude: autoconsciência e em particular consciência de nosso esforço prático: determinação, segundo a mesma, de nossas representações (sem liberdade e com

[134] No estoicismo conseqüente a idéia infinita do eu é tomada pelo eu efetivo: ser absoluto e existência efetiva não são distinguidos. Por isso, o sábio estóico é auto-suficiente e ilimitado; são lhe atribuídos todos os predicados que cabem ao eu puro, ou a Deus. Segundo a moral estóica, não devemos tornar-nos iguais a Deus, mas somos nós mesmos Deus. A doutrina-da-ciência distingue cuidadosamente o ser absoluto e a existência efetiva, e coloca o primeiro meramente como fundamento para poder explicar a última. O estoicismo é contestado ao ser mostrado que ele não pode explicar a possibilidade da consciência. Por isso a doutrina-da-ciência também não é ateística, como o estoicismo deve necessariamente ser, se procede conseqüentemente.

liberdade): por esta, a de nossas ações — a direção de nossa faculdade sensível efetiva: constante afastamento de nossos limites ao infinito.

E aqui, ainda, uma observação importante, que por si só deveria bastar para colo-
279 car a doutrina-da-ciência em seu verdadeiro ponto de vista e tornar plenamente clara a doutrina que lhe é própria. Segundo a discussão que acaba de ser empreendida, o princípio da vida e da consciência, o fundamento de sua possibilidade, está certamente contido no eu, mas através dele não surge ainda nenhuma vida efetiva, nenhuma vida empírica no tempo; e outra vida é para nós absolutamente impensável. Se deve ser possível uma tal vida efetiva, é preciso ainda um particular travo sobre o eu, através de um não-eu.

O fundamento último de toda efetividade para o eu é, portanto, segundo a doutrina da ciência, uma ação recíproca originária entre o eu e algo qualquer fora dele, do qual não se pode dizer mais nada, a não ser que tem de ser totalmente oposto ao eu. Nessa ação recíproca nada é trazido ao eu, nada de alheio é transportado para dentro dele; tudo aquilo que, até a infinitude, se desenvolve nele desenvolve-se exclusivamente a partir dele mesmo, segundo suas leis próprias; por aquele oposto o eu é meramente posto em movimento para agir, e, sem um tal primeiro motor fora dele, ele nunca teria agido e, já que sua existência consiste meramente no agir, sequer teria existido. A esse motor, porém, nada mais cabe, também, senão ser um motor, uma força oposta, que como tal é apenas sentida *(gefühlt)*.

O eu é, portanto, dependente, segundo sua existência *(Dasein)*; mas é pura e simplesmente independente nas determinações dessa sua existência. Há nele, por força de seu ser absoluto, uma lei dessas determinações, válida para a infinitude, e há nele uma faculdade intermediária *(Mittelvermögen)* de determinar sua existência empírica segundo essa lei. O ponto em que nos encontramos quando tomamos posse pela primeira vez dessa faculdade intermediária da liberdade não depende de nós; a série que descreveremos a partir desse ponto em toda eternidade, pensada em toda sua extensão, depende totalmente de nós.

280 A doutrina-da-ciência é, portanto, *realista*. Ela mostra que a consciência de naturezas finitas absolutamente não se deixa explicar se não se admite uma força independente delas, totalmente opostas a elas, da qual elas mesmas, segundo sua existência empírica, são dependentes. Mas também não afirma nada mais que uma tal força oposta, que pelo ser finito é meramente *sentida*, mas não *conhecida*. Todas as determinações possíveis dessa força, ou desse não-eu, que possam, ao infinito, aparecer em nossa consciência, ela toma a seu encargo derivá-las da faculdade determinante do eu, e, tão certo quanto é doutrina-da-ciência, tem de poder efetivamente derivá-las.

Não obstante seu realismo, porém, essa ciência não é transcendente, mas permanece, em suas mais íntimas profundezas, *transcendental*. Sem dúvida, explica toda consciência a partir de algo presente independentemente de toda consciência; mas não esquece que, mesmo nessa explicação, se orienta segundo suas leis próprias e, assim que reflete sobre isso, aquele algo independente se torna, mais uma vez, um produto de sua própria força de pensamento, por conseguinte algo dependente do eu, na medida em que deve estar aí para o eu (no seu conceito). Mas, para a possibilidade dessa nova explicação daquela primeira explicação, é pressuposta já, mais uma vez, a consciência efetiva, e para a possibilidade desta, mais uma vez, aquele algo, do qual o eu depende: e ainda que agora aquilo que foi posto primeiro como algo independente tenha-se tornado dependente do pensar do eu, com isso o independente não está eliminado, mas somente posto mais além, e assim se poderia proceder, ao ilimitado, sem que ele jamais fosse suprimido.

— Tudo, segundo sua idealidade, é dependente do eu, mas quanto à realidade o próprio eu é dependente; mas nada é real para o eu sem ser também ideal; por conseguinte, nele fundamento ideal e fundamento real são um e o mesmo, e aquela ação recíproca entre o eu e o não-eu, é ao mesmo tempo, uma ação recíproca do eu consigo mesmo. 281
Este pode pôr-se como limitado pelo não-eu enquanto não reflete que esse não-eu limitante é posto por ele mesmo, e pode por-se como limitando ele mesmo o não-eu enquanto reflete sobre isso.

Isto, que o espírito finito tem de pôr necessariamente algo absoluto fora de si (uma coisa em si) e contudo, pelo outro lado, reconhecer que o mesmo só está aí *para ele* (é um *noumenon* necessário), é aquele círculo, que ele pode ampliar ao infinito, mas do qual nunca pode sair. Um sistema que não toma em consideração esse círculo é um idealismo dogmático; pois é propriamente apenas o círculo indicado que nos delimita e faz de nós seres finitos; um sistema que tem a ilusão de ter saído dele é um dogmatismo realista transcendente.

A doutrina-da-ciência ocupa precisamente o meio entre esses dois sistemas e é um idealismo crítico, que também se poderia denominar um real-idealismo ou um ideal-realismo. — Acrescentaremos ainda algumas palavras, para, na medida do possível, tornar-nos inteligíveis a todos. Dissemos: a consciência das naturezas finitas não se deixa explicar se não se admite uma força independente delas. — Para quem ela não se deixa explicar? E para quem deve ser explicável? E quem é, em geral, que a explica? As próprias naturezas finitas. Assim que dizemos "explicar", estamos já no domínio da finitude; pois todo *explicar*, isto é, não um abranger de uma vez, mas uma progressão gradual de um a outro, é algo finito, e o delimitar ou determinar é justamente a ponte, pela qual se passa, e que o eu tem em si mesmo. — A força oposta é independente do eu segundo seu ser e sua determinação, a qual, no entanto, a faculdade prática do eu ou seu impulso *(Trieb)* à realidade esforça-se por modificar; mas é dependente de sua atividade ideal, de sua faculdade teórica; ela só é *para o eu* na medida em que é posta *por ele* e, fora disso, não é para o eu. Apenas na medida em que é referido 282
à faculdade prática do eu, algo tem realidade independente; na medida em que é referido à teórica, esse algo está apreendido no eu, contido em sua esfera, submetido a suas leis de representação. Mas, além disso, como pode ser referido à faculdade prática, senão pela teórica, e como pode tornar-se um objeto da faculdade teórica, senão mediante a prática? Portanto, aqui se confirma de novo, ou melhor, aqui aparece em toda sua clareza a proposição: sem idealidade, não há realidade, e vice-versa. Pode-se, portanto, dizer também: o fundamento último de toda consciência é uma ação recíproca do eu consigo mesmo mediante um não-eu a ser considerado de diferentes lados. Este é o círculo de que o espírito finito não pode sair, nem querer sair sem renegar a razão e desejar sua anulação.

Seria interessante a seguinte objeção: Se, segundo as leis acima, o eu, por atividade ideal, põe um não-eu como fundamento de explicação de sua própria limitação e, por conseguinte, acolhe-o em si, põe ele esse próprio não-eu como delimitado (em um conceito finito determinado)? Ponham esse objeto = A. Ora, a própria atividade do eu no pôr desse A é necessariamente delimitada, porque vai a um objeto delimitado. Mas o eu não pode nunca delimitar a si mesmo e, por conseguinte, tampouco no caso indicado; por conseguinte, ao delimitar A, que certamente é acolhido nele, o eu tem de estar por sua vez delimitado por um B ainda totalmente independente dele, que não está acolhido nele. — Nós concedemos tudo isso: mas lembramos que também esse B pode por sua vez ser acolhido no eu, o que nosso adversário aceita, lembrando porém, por seu lado,

que para a possibilidade de acolhê-lo o eu mais uma vez tem de estar delimitado por um C independente; e assim ao infinito. O resultado dessa investigação seria que nós não poderíamos indicar a nosso adversário, até a infinitude, um único momento em
283 que não estivesse presente, para o esforço do eu, uma realidade independente fora do eu; mas ele também não nos poderia indicar nenhum em que esse não-eu independente não pudesse ser representado e, dessa maneira, tornado dependente do eu. Ora, onde está o não eu independente de nosso adversário, ou sua coisa em si, que deveria ser demonstrada por aquela argumentação? Manifestamente, em parte alguma e por toda parte, ao mesmo tempo. Só está aí na medida em que não a temos, e escapa tão logo queremos capturá-la. A coisa em si é algo para o eu e, conseqüentemente, *no* eu, que entretanto não deve estar *no eu;* portanto, algo contraditório, que contudo tem de ser colocado, como objeto de uma idéia necessária, no fundamento de todo nosso filosofar e, desde sempre, apenas sem que se tivesse claramente consciência do mesmo e da contradição que contém, esteve no fundamento de todo filosofar e de todas as ações do espírito finito. Nessa relação da coisa em si ao eu funda-se todo o mecanismo do espírito humano e de todo espírito finito. Querer alterar isso significa suprimir toda consciência e, com ela, toda existência.

Todas as objeções aparentes e, para aquele que não pensa com muito rigor, descontentes, contra a doutrina-da-ciência, surgirão exclusivamente da incapacidade de se apoderar da idéia que acaba de ser indicada e da incapacidade de fixá-la. Pode-se captá-la incorretamente de duas maneiras. Pode-se, por um lado, refletir meramente sobre o fato de que, já que é uma idéia, ela tem de estar no eu; e quem o faz, se for, de resto, um pensador decidido, torna-se idealista e nega dogmaticamente toda realidade fora de nós; ou então se a tem a seu sentimento e nega o que está claramente patente, refuta as argumentações da doutrina-da-ciência com decretos do entendimento sãe (com o qual essa doutrina, bem compreendida, concorda intimamente) e acusa essa própria ciência de idealismo, por não captar seu sentido. Ou se pode, por outro lado, refletir meramente sobre o fato de que o objeto dessa idéia é um não-eu independente; e quem o faz torna-se
284 realista transcendente ou então, caso tenha captado alguns pensamentos de Kant, sem ter-se apoderado do espírito de sua filosofia inteira, acusa, a partir de seu próprio transcendentismo, do qual nunca se desfaz, a doutrina-da-ciência de transcendentismo, sem perceber que com suas próprias armas atinge apenas a si mesmo. — Não se deveria fazer nenhuma dessas duas coisas: não se deveria refletir nem sobre um [dos lados] somente, nem sobre o outro somente, mas sobre ambos ao mesmo tempo; oscilar no intermédio entre as duas determinações opostas dessa idéia. Ora, isso é a ocupação da imaginação criadora, e desta, com toda certeza, todos os homens participam, pois sem ela não teriam uma única representação sequer; mas os homens estão longe de terem todos em seu livre poder, para, através dela, criar de acordo com seus fins *(zweckmaszig)* ou para, mesmo se, em um feliz minuto a imagem desejada se apresentasse como um raio diante de sua alma, mantê-la fixa, investigá-la e gravá-la em si indelevelmente para fazer dela o uso que quiserem. Dessa faculdade depende que se filosofe com ou sem espírito. A doutrina-da-ciência é de tal espécie, que não pode ser comunicada pela mera letra, mas exclusivamente pelo espírito; porque suas idéias fundamentais têm de ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação criadora; como não poderia ser de outra forma em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano, uma vez que toda a operação do espírito humano parte da imaginação, e a imaginação não pode ser apreendida a não ser por imaginação. Por isso, para aquele em quem essa disposição *(Anlage)* inteira já está irrecuperavelmente entorpecida ou mor-

ta, sem dúvida continuará para sempre impossível penetrar nessa ciência; mas ele não deve procurar o fundamento dessa impossibilidade na ciência mesma, que é facilmente apreendida, se em geral é apreendida, e sim em sua própria incapacidade.[135]

Assim como a idéia estabelecida é a pedra fundamental do edifício inteiro, pelo 285
interior, assim, também, funda-se sobre ela a segurança do mesmo, pelo exterior. É impossível filosofar sobre um objeto qualquer, sem chegar a essa idéia e, com ela, ao solo próprio da doutrina-da-ciência. Todo adversário dessa doutrina tem de lutar, talvez de olhos vendados, em seu domínio e com suas armas, e será sempre coisa fácil arrancar-lhe a venda dos olhos e fazê-lo avistar o terreno sobre o qual se encontra. Por isso, esta ciência está perfeitamente autorizada, pela própria natureza da questão, a declarar de antemão que será por muitos mal compreendida, inteiramente incompreendida por alguns; que, não apenas em sua presente exposição extremamente imperfeita, mas mesmo na mais perfeita que pudesse ser possível a um indivíduo singular, permanecerá em todas as suas partes muito carente de aperfeiçoamento, mas que, em seus traços fundamentais, não será refutada por nenhum homem em nenhuma época.

§ 6 — Proposição Terceira

No esforço do eu é posto ao mesmo tempo um contra-esforço do não-eu, que contrabalança o primeiro.

Em primeiro lugar, algumas palavras sobre o método. Na parte teórica da doutrina da-ciência temos de tratar exclusivamente com o *conhecer*, aqui como *conhecido*. Lá perguntamos: *como* algo é posto, instituído, pensado etc., aqui: *o que* é posto? Por isso, se a doutrina-da-ciência devesse ter uma metafísica, como pretensa ciência das coisas em si, e fosse exigida dela uma tal ciência, ela teria de remeter a sua parte prática. Somente esta fala, como se verificará cada vez melhor, de uma realidade originária; e se a doutrina-da-ciência devesse ser indagada: como são feitas *(beschaffen)* as coisas 286
em si? ela não poderia responder de outro modo, senão: assim como nós devemos fazê-las *(machen)*. Ora, com isso, a doutrina-da-ciência não se torna, de nenhum modo, transcendente; pois tudo o que indicaremos, também aqui, nós encontramos em nós mesmos, transportamos de nós mesmos para fora porque *em nós* se encontra algo que só pode ser explicado completamente por algo *fora de nós*. Sabemos que o pensamos, que o pensamos segundo as leis de nosso espírito, que, portanto, nunca podemos sair de nós, nunca podemos falar da existência *(Existenz)* de um objeto sem sujeito.[136]

O esforço do eu deve ser infinito e nunca ter causalidade. Isso só pode ser pensado

[135] Fichte usa aqui a palavra *Unvermögen;* cabe observar que se trata da forma negativa da palavra *Vermögen* (capacidade, poder, faculdade), utilizada por Kant para referir-se às faculdades da mente (de conhecer, de desejar) e às faculdades superiores do conhecimento (imaginação, entendimento, razão). Entende-se melhor, assim, a nota que o autor insere neste ponto do texto: "A doutrina-da-ciência deve esgotar o homem inteiro; por isso só pode ser apreendida com a totalidade de sua capacidade inteira. Não pode tornar-se filosofia universalmente válida enquanto em tantos homens sua formação mata uma força mental em proveito de outra, a imaginação em proveito do entendimento, o entendimento em proveito da imaginação ou mesmo de ambos em proveito da memória; enquanto for assim, ela terá de encerrar-se em um círculo estreito — uma verdade tão desagradável de dizer quanto de ouvir, mas que é, mesmo assim, uma verdade".

[136] Essa realidade originária, que depende de nosso *fazer (machen)* é a índole ou o *feitio (Beschaffenheit)* das coisas, não sua existência irredutível, da qual nem sequer podemos falar. Há um texto da *Primeira Introdução à Doutrina-da-Ciência* (*S.W.*, I, 427) em que Fichte deixa bem clara a distinção entre a *Beschaffenheit*, entendida como o conjunto das determinações, e a *existência* pura e simples *(Existenz, Dasein)*. (N. do T.)

sob a condição de um contra-esforço que o contrabalance, isto é, tenha a mesma quantidade de força interna. O conceito de um tal contra-esforço e desse equilíbrio já está contido no conceito de esforço e pode ser desenvolvido a partir dele por uma análise. Sem esses dois conceitos ele fica em contradição consigo mesmo.

1) O conceito de esforço é o conceito de uma causa, que não é causa. Mas toda causa pressupõe *atividade*. Todo aquele que se esforça tem força; se não tivesse força, não seria causa, o que contradiz o que precede.
2) O esforço, na medida em que o é, tem necessariamente, como atividade, sua quantidade determinada. Ele se dirige a ser causa. Ora, ele não se torna tal, não alcança, portanto, seu alvo, e é *delimitado*. Se não fosse delimitado, tornar-se-ia causa e não seria um esforço, o que contradiz o que precede.
3) Aquele que se esforça não é delimitado *por si mesmo*, pois está contido no conceito do esforço o dirigir-se à causalidade. Se delimitasse a si mesmo, ele não
287 seria aquele que se esforça. Todo esforço, portanto, tem de ser delimitado por uma força oposta à força daquele que se esforça.
4) Essa força oposta tem de ser igualmente algo que se esforça, isto é, em primeiro lugar, tem de dirigir-se à causalidade. Se não se dirigisse a ela, não teria nenhum ponto de contato com seu oposto. Em segundo lugar, não deve ter causalidade; se tivesse causalidade, anularia totalmente o esforço do oposto, por anular sua força.
5) Nenhum dos dois contra esforçantes pode ter causalidade. Se um dos dois a tivesse, a força do oposto seria anulada pela mesma, e eles deixariam de ser contra-esforçantes. Por conseguinte, a força de ambos tem de contrabalançar-se.

§ 7 — Proposição Quarta

O esforço do eu, o contra-esforço do não-eu e o equilíbrio entre ambos têm de ser postos

A. O esforço do eu é posto, como tal.

1) Ele é posto em geral, como *algo*, segundo as leis universais da reflexão: por conseguinte, não como *atividade*, como algo que está em movimento, que é agilidade, mas como algo fixo, fixado.
2) Ele é posto como um *esforço*. O esforço se dirige à causalidade; por isso, tem de ser posto, segundo seu caráter,[134] *como* causalidade. Ora, essa causalidade não pode ser posta como indo ao não-eu; pois nesse caso estaria posta uma atividade real, eficiente, e não um esforço. Por isso, só poderia retornar a si mesma; só poderia produzir a si mesma. Mas um esforço que produz a si mesmo, que está fixado, determinado e é algo certo, denomina-se um *impulso (Trieb)*.

(No conceito de um impulso está contido: 1) Que ele está fundado na essência
288 interna daquilo a que é atribuído; portanto, produzido pela causalidade do mesmo sobre si mesmo, isto é,[138] por seu estar-posto por si mesmo. 2) Que ele, justamente por isso, é algo fixado, duradouro. 3) Que ele se dirige à causalidade fora de si mas, na medida em que deve ser apenas impulso, não tem, exclusivamente por si mesmo, causalidade nenhuma. — O impulso, portanto, está meramente no sujeito e, por sua natureza, não sai fora do âmbito dele.)

[134] O autor corrige, à margem, para: "seu caráter particular". (N. do T.)
[138] A expressão "isto é" é correção marginal. (N. do T.)

Assim tem de ser posto o esforço, *se* deve ser posto; e ele tem de ser posto — quer isso ocorra imediatamente com ou sem consciência — se deve estar no eu, e se deve ser possível uma consciência, que, segundo o que precede, se funda em uma exteriorização do esforço.

B. O esforço do eu não pode ser posto sem que seja posto um contra-esforço do não-eu; pois o esforço do primeiro dirige-se à causalidade, mas não a tem; e o fundamento de que ele não tenha não está nele mesmo, pois senão seu esforço não seria um esforço, e sim nada. Portanto, esse esforço, se é posto, tem de ser posto fora do eu e, mais uma vez, apenas como um esforço; pois senão o esforço do eu ou, como o conhecemos agora, o impulso seria reprimido e não poderia ser posto.

C. O equilíbrio entre ambos tem de ser posto.

Não se trata aqui de que tem de haver um equilíbrio entre ambos: isso nós já mostramos no parágrafo precedente; pergunta-se apenas: *o que* é posto no eu e pelo eu, ao ser posto esse equilíbrio?

O eu esforça-se para preencher a infinitude; ao mesmo tempo, tem a lei e a tendência de refletir sobre si mesmo. Não pode refletir sobre si sem estar delimitado e, aliás, no que se refere ao *impulso*, sem estar delimitado *por uma referência ao impulso*. Suponha-se que o impulso seja delimitado no ponto C; então, em C, a *tendência à reflexão* 289
é *satisfeita*, mas *o impulso à atividade real* é *limitado*. O eu delimita, pois, a si mesmo, e é posto em ação recíproca consigo mesmo; pelo impulso ele é impelido para mais além, pela reflexão é detido e detém a si mesmo.

Da unificação de ambos, resulta a exteriorização *(Äusserung)* de uma *coação (Zwang)*, de um *não-poder*. Do não-poder fazem parte: a) Um reesforço; senão aquilo que eu não posso não seria nada *para mim;* não estaria de maneira nenhuma em minha esfera. b) Delimitação da atividade efetiva; portanto, a própria atividade efetiva, pois o que não é não pode ser delimitado. c) Que o delimitante não esteja (não seja posto) *em mim*, mas *fora de mim;* senão não haveria esforço nenhum. Não haveria um não-*poder*, e sim um não-*querer*. — Portanto, aquela exteriorização do não-poder é uma exteriorização de equilíbrio.

A exteriorização do não-poder no eu chama-se *um sentimento*. Nele estão intimamente unificadas *atividade* — eu sinto, sou o que sente, e essa atividade é a da reflexão — e *limitação*, sou passivo e não ativo; há uma coação. Ora, essa limitação pressupõe necessariamente um impulso de ir além. O que nada mais quer, de nada mais precisa, nada mais circunscreve, *não* está — entende-se, *para si mesmo* — limitado.

O sentimento é exclusivamente *subjetivo*. É bem verdade que para sua *explicação* — que, porém, é uma ação teórica — precisamos de um *delimitante;* mas para sua dedução, na medida em que deve aparecer no eu, não precisamos *da representação, do pôr* no eu um tal delimitante.

(Aqui se mostra com clareza solar aquilo que tantos filósofos, que, apesar de seu suposto criticismo, ainda não se desvencilharam do dogmatismo transcendente, são incapazes de conceber: *que* e *como* o eu pode desenvolver exclusivamente a partir de si mesmo tudo aquilo que deve aparecer nele, sem sair de si e romper seu círculo; como tinha de ser, necessariamente, se o eu deve ser um eu. — Está presente nele um sentimen- 290
to; este é uma limitação do impulso; e, se ele devesse poder ser posto como um sentimento determinado, a ser distinguido de outro sentimento, — do que, sem dúvida, ainda não vemos aqui a possibilidade — a limitação de um impulso determinado, a ser distinguido de outro impulso. O eu tem de pôr um fundamento dessa limitação, e tem de pô-lo fora de si. Só pode pôr o impulso limitado por um oposto totalmente oposto;

e assim, pois, está manifestamente contido no impulso *o que* deve ser posto como objeto. Se, por exemplo, o impulso está determinado = Y, tem de ser posto como objeto, necessariamente, não-Y. — Já que, porém, todas essas funções da mente ocorrem com necessidade, não tomamos consciência de seu agir e temos de admitir, necessariamente, que recebemos de fora aquilo que entretanto nós mesmos, com força própria e segundo leis próprias, produzimos. — Esse procedimento tem, contudo, validade objetiva, pois é o procedimento uniforme de toda razão finita, e não há nem pode haver nenhuma outra validade objetiva, a não ser a indicada. A pretensão a uma outra tem por fundamento uma ilusão grosseira, palpavelmente comprovável.

É bem verdade que em nossa investigação parecemos ter rompido esse círculo; pois admitimos, para a explicação do esforço em geral, um não-eu totalmente independente do eu e que se esforça contra ele. O fundamento da possibilidade e da legitimidade desse procedimento está nisto: Todo aquele que empreende conosco a presente investigação é ele próprio um eu, que, porém, há muito tempo executou as ações que aqui são deduzidas e, por conseguinte, há muito tempo já pôs um não-eu (a respeito do qual, justamente através da presente investigação, ele deve ser convencido de que é seu próprio produto). Ele já perfez com necessidade a operação inteira da razão, e determina-se agora, com liberdade, como que a repassar mais uma vez o cálculo, a observar a marcha que ele próprio outrora descreveu, em um outro eu, que ele põe arbitrariamente, que
291 coloca no ponto de que ele próprio outrora partiu, e no qual ele faz o experimento. O eu a ser investigado chegará um dia, ele próprio, ao ponto em que se encontra agora o espectador; ali ambos se unificarão e com essa unificação estará encerrado o percurso circular que foi proposto.)

§ 8 — Proposição Quinta

O próprio sentimento tem de ser posto e determinado

Em primeiro lugar, algumas observações, como preparação para a investigação altamente importante a ser levantada agora.

1) No eu há originariamente um esforço de preencher a infinitude. Esse esforço está em conflito com todo objeto.[130]
2) O eu tem em si a lei de refletir sobre si como preenchendo a infinitude. Ora, não pode refletir sobre si nem, em geral, sobre nada, que não esteja delimitado. O cumprimento dessa lei, ou — o que significa o mesmo — a satisfação do impulso de reflexão, é, portanto, *condicionado*, e depende do objeto. Esse impulso não pode ser satisfeito sem objeto — por conseguinte, pode também ser descrito como um impulso *ao objeto*.
3) Pela delimitação mediante um sentimento, esse impulso é, ao mesmo tempo, satisfeito e não satisfeito.
   a. *Satisfeito;* o eu devia refletir pura e simplesmente sobre si: reflete com absoluta espontaneidade e, por isso, é satisfeito, segundo a *forma* da ação. Por isso, há no sentimento algo que pode ser referido ao eu, conferido a ele.
   b. *Não satisfeito* segundo o *conteúdo* da ação. O eu devia ser posto como preenchendo a infinitude, mas é posto como delimitado. — Ora, isso igualmente aparece, necessariamente, no sentimento.

[130] Fichte corrige, à margem do texto, anotando que esse esforço está em conflito com todo "isolar-se no objeto *singular*". (N. do T.)

c. O pôr dessa não-satisfação, porém, é *condicionado* por um sair do eu para além do limete que lhe é posto pelo sentimento. Tem de ser posto, fora da esfera 292
posta pelo eu,[140] algo que também pertence à infinitude e ao qual, portanto, o impulso do eu também vai. Isso tem de ser posto como não determinado pelo eu.

Investigaremos como é possível esse sair e, portanto, o pôr dessa não-satisfação, ou do sentimento, o que significa o mesmo.

I

Tão certo quanto reflete sobre si, o eu *é* delimitado, isto é, não preenche a infinitude, que, entretanto, se esforça para preencher. *É* delimitado, diríamos, para um observador possível, mas não ainda para si mesmo. Esse observador seríamos nós mesmos, ou, o que significa o mesmo, poríamos em lugar do eu algo que apenas é observado, algo sem vida; ao qual, porém, de resto, deve caber aquilo que, em nossa pressuposição, cabe ao eu. Ponham, portanto, uma bola elástica = A, e admitam que a mesma seja pressionada por outro corpo; desse modo:

a. Vocês põem nela uma força que, tão logo ceda a pressão oposta, se exteriorizará, e isso, aliás, sem nenhuma interferência externa; que, portanto, tem o fundamento de sua eficácia *(Wirksamkeit)* exclusivamente em si mesma. — A força está aí; ela se esforça dentro de si mesma e sobre si mesma pela exteriorização: é uma força que vai para dentro de si mesma e sobre si mesma; portanto, uma força interna; pois algo assim denomina se uma força interna. É um esforço imediato pela causalidade *(Kausalität)* sobre si mesma, que, porém, por causa da resistência externa, não tem causalidade. É um equilíbrio do esforço e da contra-pressão mediata, no próprio corpo; portanto, é o que, acima, denominamos *impulso*. Portanto, está posto, no corpo elástico admitido, um impulso.

b. É posto, no corpo resistente B, o mesmo — uma força interna, que resiste à reação e à resistência de A e que, portanto, é limitada por essa própria resistência, mas 293
tem seu fundamento exclusivamente em si mesma. — Em B estão postos uma força e um impulso, exatamente como em A.

c. Se uma das duas forças fosse aumentada, a oposta seria enfraquecida; se uma fosse enfraquecida, a oposta seria aumentada; a mais forte se exteriorizaria completamente, e a mais fraca seria totalmente expulsa da esfera de ação da primeira. Agora, porém, ambas se contrabalançam perfeitamente, e o ponto de seu coincidir é o ponto desse equilíbrio. Se este é removido o mínimo momento, a relação inteira é suprimida.

II

Assim se passa com um objeto esforçando-se sem reflexão (nós o denominamos *elástico)*. O que deve ser investigado aqui é um *eu*, e vamos ver o que possa seguir-se disso.

[140] As edições A e B traziam, em lugar de "posta pelo eu" *(vom Ich gesetzten)*, "ocupada pelo eu" *(vom Ich besetzten)*. (N. do T.)

O impulso é uma força interna, que se determina à causalidade. O corpo sem vida não tem causalidade, a não ser *fora* de si. Esta tem de ser retida por uma resistência; portanto, sob essa condição, nada surge através de sua autodeterminação. É exatamente assim que se passa com o eu, na medida em que ele se dirige a uma causalidade fora de si; e em geral nada mais se passa com ele, ele exige *somente* uma causalidade para fora.

Mas o eu, justamente porque é um eu, tem também uma causalidade sobre si mesmo, a de se pôr, ou a aptidão à reflexão. O impulso deve determinar *a força do próprio esforçante;* então, na medida em que essa força deve exteriorizar-se *no próprio esforçante,* como deve fazer a reflexão, tem de *seguir-se necessariamente* da determinação pelo esforço *uma exteriorização;* ou não haveria nenhum impulso, o que contradiz a hipótese. Portanto, do impulso segue-se necessariamente a ação da reflexão do eu sobre si mesmo.

(Proposição importante, que difunde a mais clara luz sobre nossa investigação. 1)
294 A *dualidade* — esforço e reflexão — que se encontra originariamente no eu, como a estabelecemos acima, é através dela intimamente unificada. Toda reflexão funda-se sobre o esforço e nenhuma reflexão é possível se não há esforço. — Inversamente, não há esforço *para o eu* nem, portanto, esforço *do* eu, se não há reflexão. Um deles segue-se necessariamente do outro, e ambos estão em ação recíproca. 2) Compreende-se aqui, ainda mais determinadamente, que o eu tem de ser finito, e delimitado. Sem limitação não há impulso (no sentido transcendente); sem impulso não há reflexão (passagem ao transcendental); sem reflexão não há impulso, nem delimitação, nem delimitante, e assim por diante (no sentido transcendental): assim vai a ronda das funções do eu e a ação recíproca, intimamente encadeada, do eu consigo mesmo. 3) Também se torna bem claro aqui o que significa atividade *ideal* e o que significa atividade *real,* como são distinguidas e onde passa seu limite. O esforço originário do eu, considerado como impulso, como impulso fundado exclusivamente no próprio eu, é *ideal* e *real* ao mesmo tempo. Vai em direção ao próprio eu, que se esforça com sua própria força; e a algo fora do eu; mas não há nada aí a distinguir. Pela delimitação, em virtude da qual é suprimida somente a direção *para fora,* mas não a direção *para dentro,* essa força originária é como que dividida: e a remanescente, que retorna ao próprio eu, é a *ideal.* A *real* será, a seu tempo, igualmente posta. — E assim aparece aqui mais uma vez, em sua luz mais plena, a proposição: Sem idealidade não há realidade e vice-versa. 4) A atividade *ideal* mostrar-se-á em breve como sendo a *representante.* A referência do impulso a ela pode, portanto, ser denominada *impulso de representação.* Esse impulso é, portanto, a primeira e mais alta exteriorização do impulso, e somente através dele o eu se torna inteligência. E assim tinha de ser, necessariamente, se alguma vez um outro impulso devesse chegar *à consciência* e ter lugar no eu *como eu.* 5) Disto se segue, pois, também da maneira mais evidente, a subordinação da teoria à prática; segue-se que todas as leis *teóricas* se fun-
295 dam sobre leis *práticas* e, já que bem poderia haver somente uma lei prática, sobre uma e a mesma lei; portanto, o mais completo sistema em toda sua essência; segue-se, se porventura o impulso mesmo pudesse ser elevado, também a elevação da compreensão *(Einsicht)* e vice-versa; segue-se a absoluta liberdade da reflexão e abstração também do ponto de vista teórico, e a possibilidade de dirigir *conforme o dever* sua atenção a algo, e desviá-la de algo outro, sem a qual nenhuma moral é possível. O fatalismo é destruído pelo fundamento, pois funda-se na afirmação de que nosso agir e querer é dependente do sistema de nossas representações, e aqui é mostrado que, inversamente, o sistema de nossas representações depende de nossos impulsos e de nossa vontade: e esta é, também, a única forma de refutá-lo a fundo. — Em suma, esse sistema dá ao homem inteiro a *unidade* e a *coerência* que faltam em tantos sistemas.)

III

Nessa reflexão sobre si mesmo o eu não pode, como tal, chegar à consciência, porque nunca toma consciência imediata de seu agir. Contudo, ele está doravante aí como eu — entende-se, para um observador possível; e aqui passa, pois, o limite em que o eu como vivente se distingue do corpo sem vida, no qual, certamente, também pode haver um impulso. — Está aí algo *para o qual* algo pode estar aí, não obstante esse algo ainda não estar aí *para si mesmo*. Mas para ele está necessariamente aí uma força impulsionante interna, que, entretanto, como não é possível nenhuma consciência do eu nem, por conseguinte, uma referência a ela, é meramente *sentida*. Um estado que não pode ser descrito, mas pode certamente ser sentido, e a propósito do qual cada um deve ser remetido ao seu sentimento de si. (O filósofo não pode remeter ninguém a seu sentimento de si no que diz respeito ao *que* [pois isso, sob a pressuposição de um eu, tem de ser rigorosamente provado], mas pode fazê-lo no que diz respeito ao *o-que*. 296
Postular a presença de um certo sentimento é não proceder fundadamente. No futuro, sem dúvida, também esse sentimento pode fazer-se cognoscível, mas não por si mesmo, e sim por suas conseqüências.)

Aqui se separa, dizíamos acima, o vivente do sem vida. O sentimento de força é o princípio de toda vida; é a passagem da morte à vida. Se se fica nele, por si só, sem dúvida a vida permanece ainda extremamente incompleta; entretanto, já está separada da matéria morta.

IV

a. Essa força é sentida como algo *que impele:* o eu sente-se impelido, como foi dito, e aliás impelido *para fora de si mesmo*. (De onde vem esse *para*, esse *fora de si*, ainda não se pode compreender aqui, mas logo ficará claro.)
b. Exatamente como acima, esse impulso tem de *causar o que pode*. Não determina a atividade *real*, isto é, não surge nenhuma causalidade sobre o não-eu. Mas a *ideal*, dependente exclusivamente do eu, ele *pode* determinar e *tem de* determinar, tão certo quanto é um impulso. — Portanto, a atividade ideal vai além e põe algo, como objeto do impulso; como aquilo que o impulso produziria se tivesse causalidade. — (*Que* essa produção tem de ocorrer pela atividade ideal está demonstrado; *como* ela será possível não pode ser compreendido aqui e pressupõe muitas outras investigações.)
c. Aqui essa produção e o que age nela ainda não chegam à consciência; por conseguinte, ainda não surge com isto — nem um *sentimento* do objeto do impulso; um tal sentimento não é em geral possível — nem uma *intuição* dela. Disto não surge nada; aqui é apenas explicado como o eu pode sentir-se *como impelido a algo* 297
desconhecido; e é aberta a passagem ao que se segue.

V

O impulso devia ser *sentido* como impulso, isto é, como algo que não tem causalidade. Mas, na medida em que impele pelo menos a uma produção de seu objeto por

atividade ideal, ele certamente tem causalidade e, nessa medida, não é sentido como um *impulso*.

Na medida em que se dirige a atividade real, o impulso não é nada de perceptível, sensível; pois não tem causalidade nenhuma. Portanto, nessa medida, também não é sentido como um impulso.

Unificamos os dois termos: — nenhum impulso pode ser sentido, se a atividade ideal não se dirige ao objeto dele; e esta não pode dirigir-se a esse objeto se a real não é delimitada.

Ambos, unificados, dão a reflexão do eu sobre si como um *delimitado*. Mas, como nessa reflexão o eu não toma consciência de si mesmo, ela é um mero *sentimento*.

E assim o sentimento está completamente deduzido. Dele fazem parte: um sentimento de força, que até agora não se exteriorizou, um objeto do mesmo, que igualmente não se exteriorizou, e um sentimento da coação, do não-poder; e essa é a exteriorização do sentimento, que devia ser deduzida.

§ 9 — Proposição Sexta

O sentimento tem de ser mais determinado e delimitado

I

1) O eu sente-se agora delimitado, isto é, está delimitado *para si mesmo*, e não, como já estava anteriormente, ou como o corpo elástico sem vida, meramente para um espectador fora dele. Sua atividade está suprimida *para ele — para ele*, dizemos
298 nós; pois nós, de nosso ponto de vista superior, vemos, certamente, que por atividade absoluta ele produziu um objeto do impulso fora de si, mas não o vê o eu que é o objeto de nossa investigação.

Essa total anulação da atividade está em conflito com o caráter do eu. Portanto, tão certo quanto é um eu, ele tem de restabelecê-la, e, aliás, *para si*, isto é, tem pelo menos de pôr se na situação de poder, ainda que porventura apenas em uma futura reflexão, pôr-se livre e ilimitado.

Esse restabelecer de sua atividade ocorre, conforme nossa dedução dele, por absoluta espontaneidade, exclusivamente em decorrência da essência do eu, sem nenhuma propulsão *(Antrieb)* particular. Uma reflexão sobre o reflexionante, como logo se verificará ser a presente ação, um interromper de uma ação para pôr uma outra em seu lugar — ao sentir, como acaba de ser descrito, o eu também age, só que sem consciência; no lugar dessa ação deve introduzir-se uma outra, que torne a consciência ao menos possível — ocorre com absoluta espontaneidade. O eu age nele, pura e simplesmente porque age.

(Aqui passa o limite entre a mera vida e a inteligência, assim como acima entre a morte e a vida. Exclusivamente dessa absoluta espontaneidade segue-se a consciência do eu. — Não por uma lei da natureza nem por uma conseqüência de uma lei da natureza, mas por absoluta liberdade elevamo-nos à razão, não por *passagem*, mas por um *salto*. — Por isso, na filosofia, tem-se de partir necessariamente do eu, porque ele não pode ser deduzido; e por isso a empreitada dos materialistas, de expli-

car as exteriorizações da razão a partir de leis naturais, permanece externamente inexeqüível.)

2) Está claro, desde logo, que a ação exigida, que ocorre mera e exclusivamente por absoluta espontaneidade, não pode ser outra, senão uma ação por atividade ideal. Mas toda ação, tão certo quanto o é, tem um objeto. A de agora, que deve estar fundada mera e exclusivamente no eu, que deve depender exclusivamente dele segun- 299
do todas as suas condições, só pode ter como objeto algo que está no eu. Mas nada está nele, senão o sentimento. Portanto, ela se dirige necessariamente ao sentimento.

A ação ocorre com absoluta espontaneidade e, nessa medida, para o observador possível, é ação do eu. Dirige-se ao *sentimento*, isto é, em primeiro lugar ao *reflexionante* na reflexão precedente, que constituiu o sentimento. — Atividade dirige-se a atividade; o que reflete naquela reflexão, ou *o que sente*, é, portanto, *posto como eu;* a egoidade *(Ichheit)* do reflexionante que reflete na função presente, que, como tal, não chega à consciência, é transferida para ele.

O eu é aquilo que determina a si mesmo, de acordo com a argumentação acima. Portanto, o que sente só pode ser posto como eu na medida em que está determinado ao sentir meramente pelo *impulso*, portanto pelo eu, portanto por si mesmo, isto é, exclusivamente na medida em que sente a *si mesmo* e *sua própria força em si mesmo*. — Somente o que sente é o eu, e somente o impulso, na medida em que causa o sentimento, ou reflexão, pertence ao eu. Aquilo que está além desse limite — se algo está além dele, e certamente sabemos que algo, a saber, o impulso *para fora*, está além dele — é excluído; e isto deve ser bem notado, pois o excluído, a seu tempo, terá de ser novamente acolhido.

Através disso, aquilo que é *sentido* na presente reflexão e para ela torna-se igualmente eu, porque *o que sente* só é eu na medida em que está determinado por si mesmo, isto é, em que sente a si mesmo.

II

Na presente reflexão o eu é posto como eu exclusivamente na medida em que é ao mesmo tempo *o que sente* e *o que é sentido* e, portanto, está em ação recíproca consigo mesmo. Ele deve ser posto como eu; portanto, tem de ser posto da maneira 300
descrita.

1) *O que sente* é posto como *ativo* no sentimento, na medida em que é o reflexionante, e nessa medida o que é sentido, no mesmo sentimento, é *passivo;* é objeto da reflexão. — Ao mesmo tempo, o que sente é posto *como passivo* no sentimento, na medida em que se sente como *impelido;* e nessa medida o que é sentido ou o impulso é *ativo:* é *o que impele.*

2) Isso é uma contradição, que tem de ser unificada, e que só pode ser unificada da seguinte maneira. — O que sente é *ativo* em referência ao *que é sentido;* e sob esse aspecto é *apenas* ativo. (Que ele é impelido à reflexão, não chega à consciência nessa reflexão; o impulso à reflexão não é tomado em consideração — em nossa investigação filosófica, sim, mas não na consciência originária. Ele recai sobre aquilo que é objeto do que sente e não é distinguido na reflexão sobre o sentimento.) Entretanto, o que sente deve também ser *passivo*, em referência a um impulso. Este é o impulso para fora, pelo qual ele é efetivamente impelido a produzir um não-eu por atividade

ideal. (Ora, nessa função ele é, certamente, ativo, mas exatamente como antes não se refletia sobre sua passividade, aqui não se reflete sobre sua atividade. Para *si* mesmo, na reflexão sobre si, ele age coagido, não obstante isso pareça ser uma contradição, que, porém, se solucionará a seu tempo. Daí a coação sentida, a pôr algo como efetivamente presente.)

3) *O que é sentido é ativo* pelo impulso à reflexão, exercido sobre o reflexionante. Está em igual referência ao reflexionante também *passivamente*, pois é objeto da reflexão. Sobre isto, porém, não se reflete, porque o eu está posto, como um e o mesmo, como *sentindo-se*, e sobre a reflexão, como tal, não se volta a refletir. O eu é, portanto, posto como passivo em outra referência: a saber, na medida em que é *delimitado*,
301 e nessa medida o delimitante é um não-eu. (Todo objeto de reflexão é necessariamente delimitado: tem uma quantidade determinada. Mas no refletir e durante o refletir essa delimitação nunca é derivada da própria reflexão porque, nessa medida, não se reflete sobre ela.)

4) Ambos devem ser um e o mesmo eu, e ser postos como tal. Contudo, um deles é considerado como ativo em referência ao não-eu; o outro como passivo em igual referência. Ali o eu produz por atividade ideal um não-eu; aqui delimitado por ele.

5) A contradição é fácil de unificar. O próprio eu producente foi posto como *passivo*, e assim também aquele que é sentido na reflexão. O eu é, portanto, *para si mesmo*, em referência ao não-eu, sempre *passivo*, não toma consciência de sua atividade, nem reflete sobre a mesma. — Por isso a realidade da coisa parece ser sentida, quando somente o eu é sentido.

(Aqui se encontra o fundamento de toda realidade. Exclusivamente e pela referência de um sentimento ao eu, que agora comprovamos, torna-se possível para o eu a realidade, tanto do eu, quanto do não-eu. — Algo que se torna possível exclusivamente pela *referência de um sentimento*, sem que o eu tome nem possa tomar consciência *de sua intuição do mesmo*, é *acreditado*. — *Sobre a realidade em geral*, tanto do *eu*, quanto do *não-eu*, tem lugar exclusivamente *uma crença*.)

§ 10 — Proposição Sétima

O próprio impulso tem de ser posto e determinado

Assim como agora determinamos e explicamos o sentimento, do mesmo modo tem de ser determinado também o impulso, porque ele está em conexão com o sentimento. Através dessa explicação iremos mais adiante e ganharemos terreno no interior da faculdade prática.

1) O impulso é posto, significa, como se sabe: o eu reflete sobre ele. Ora, o eu só pode
302 refletir sobre si mesmo e aquilo que é para ele e está nele aquilo que lhe é, por assim dizer, acessível. Portanto, é preciso que o impulso já tenha causado algo no eu e, aliás, *na medida em que ele já está posto como eu pela reflexão que acaba de ser indicada* — é preciso que o impulso já se tenha exposto nele.

2) Aquele que sente é posto como eu. Este foi determinado, pelo impulso originário sentido, a sair de si mesmo e a produzir algo, pelo menos por atividade ideal. Entretanto, o impulso originário não se dirige à mera atividade ideal, mas sim à realidade; e portanto o eu é determinado por ele à produção *de uma realidade fora de si*. — A essa determinação, porém, ele não pode satisfazer, porque o esforço nunca deve ter causalidade, e sim ser contrabalançado pelo contra-esforço do não-eu. Portanto,

na medida em que está determinado pelo impulso, o eu é *limitado* pelo não-eu.

3) No eu há a tendência, que sempre perdura, de refletir sobre si mesmo, tão logo se introduza a condição de toda reflexão — uma delimitação. Essa condição introduz-se aqui; o eu, portanto, tem necessariamente de refletir sobre esse seu estado. — Ora, nessa reflexão, aquele que reflete esquece a si mesmo, como sempre, e por isso ela não chega à consciência. Além disso, ela ocorre por uma mera propulsão; portanto, não há nela a mínima exteriorização de liberdade, e ela se torna, como acima, um mero *sentimento*. Resta somente a pergunta: que sentimento?

4) O objeto dessa reflexão é o eu, o eu impelido, por conseguinte *idealiter* ativo *em* si mesmo: impelido por uma propulsão que está contida nele mesmo, por conseguinte sem nenhum arbítrio e espontaneidade. — Mas essa atividade do eu dirige-se a um objeto, que ele não pode *realizar*, como coisa, nem mesmo *representar*, por atividade ideal. É, portanto, uma atividade *que não tem nenhum objeto*, mas contudo, *irresistivelmente impelida, dirige-se a um*, e que é meramente sentida. Uma tal determinação no eu denomina-se um *ansiar (Sehnen)*: um impulso a algo totalmente desconhecido, que se manifesta meramente por uma *carência*, por um *desconforto*, por um *vazio* 303
que busca o preenchimento e não aponta, de onde? — O eu sente em si um ansiar: sente-se carente.

5) Ambos os sentimentos, o agora derivado, do *ansiar*, e o acima indicado, da *delimitação* e da *coação*, têm de ser distinguidos e referidos um ao outro. — Pois o impulso deve ser determinado; ora, o impulso se manifesta através de um certo *sentimento*; portanto, esse sentimento deve ser determinado; mas só pode ser determinado por um sentimento de outra espécie.

6) Se no primeiro sentimento o eu não estivesse limitado, não apareceria no segundo um *mero ansiar*, e sim *causalidade*; pois nesse caso o eu poderia produzir algo fora de si e seu impulso não estaria limitado a determinar apenas *interiormente* o próprio eu. Inversamente, se o eu não se sentisse como *ansiando*, não poderia sentir-se como *limitado*, já que exclusivamente pelo sentimento do ansiar o eu sai de si mesmo — exclusivamente por esse sentimento no eu e para o eu é posto algo que deve estar fora dele.

(Esse ansiar é importante, não só para a doutrina-da-ciência prática, mas para o conjunto da doutrina-da-ciência. Exclusivamente por ele o eu é impelido *em si mesmo — para fora de si*; exclusivamente por ele manifesta-se *nele* mesmo *um mundo exterior*.)

7) Ambos estão, portanto, sinteticamente unificados, um não é possível sem o outro. Sem uma delimitação, não há um ansiar; sem um ansiar, não há uma delimitação. — Ambos são também completamente opostos um ao outro. No sentimento da delimitação o eu é sentido exclusivamente como *passivo*, no do ansiar também como *ativo*.

8) Ambos se fundam no impulso e, aliás, em *um e mesmo* impulso do eu. O impulso do eu, delimitado pelo não-eu e exclusivamente através disso apto a um impulso, determina a faculdade de reflexão, e surge através disso o sentimento de uma coação. O mesmo impulso determina o eu a sair de si por atividade ideal, e a produzir algo 304
fora de si; e, como nesse propósito o eu é limitado, surge através disso um *ansiar* e, pela faculdade de reflexão, posta na necessidade de refletir, surge um *sentimento do ansiar*. — Pergunta-se: como um e o mesmo impulso pode produzir opostos? Exclusivamente pela diversidade das forças a que se dirige. Na primeira função dirige-se exclusivamente à mera faculdade de reflexão, que apenas aprende o que lhe está

dado; na segunda, ao esforço absoluto, livre, fundado no próprio eu, e que se dirige ao criar e, por atividade ideal, cria efetivamente; só que até agora ainda não conhecemos seu produto, nem estamos capacitados a reconhecê-lo.

9) O ansiar é, portanto, a exteriorização *originária, totalmente independente*, do esforço que há no eu. *Independente*, porque não toma em consideração nenhuma limitação e não é detida por nenhuma. (Esta observação é importante; pois mais tarde se mostrará que esse ansiar é o veículo de todas as leis práticas; e que o único modo de reconhecer essas leis é verificar se é possível ou não derivá-las dele.)

10) No ansiar surge, ao mesmo tempo, pela delimitação, um sentimento da coação, que tem de ter seu fundamento em um não-eu. O objeto do ansiar (aquilo que o eu determinado pelo impulso efetivamente faria se tivesse causalidade e que podemos por enquanto denominar o *ideal*) é totalmente adequado e congruente ao esforço do eu; aquilo, porém, que poderia ser posto (e será mesmo posto) pela referência do sentimento de delimitação ao eu, está em conflito com esse esforço. Esses próprios dois objetos são, portanto, opostos um ao outro.

11) Não podendo haver no eu nenhum ansiar sem sentimento de coação, e inversamente, o eu está em ambos sinteticamente unificado e é um e o mesmo eu. Contudo, nessas
305 duas determinações, ele está manifestamente em conflito consigo mesmo: *delimitado* e *ilimitado, finito* e *infinito* ao mesmo tempo. Essa contradição tem de ser eliminada, e passamos agora a explicitá-la, para solucioná-la satisfatoriamente.

12) O ansiar, como foi dito, dirige-se a fazer efetivamente algo fora do eu. Disso, ele não é capaz; disso não é capaz o eu, ao que compreendemos, em nenhuma de suas determinações. — Contudo, esse impulso que vai para fora tem de causar o que pode. E pode atuar sobre a atividade ideal do eu, determiná-la a sair de si e a produzir algo. — Dessa faculdade de produção não é questão aqui; ela será geneticamente deduzida logo em seguida; mas a seguinte questão, que se impõe necessariamente a todo aquele que pensa conosco, tem de ser respondida: Por que, não obstante termos partido originariamente de um impulso para fora, não tiramos essa conclusão antes? A resposta a isto é a seguinte: o eu não pode, *validamente para si mesmo* (pois somente disso se trata aqui, e para um espectador possível já tiramos acima essa conclusão), dirigir-se *para fora*, sem ter antes delimitado a si mesmo; pois, até então, não há nem um dentro nem um fora para ele. Essa delimitação de si mesmo ocorreu pelo *sentimento de si* que foi deduzido. Além disso, tampouco pode o eu dirigir-se para fora, se o mundo exterior não se manifesta a ele *nele mesmo*, de uma maneira qualquer. Isso, porém, só ocorre pelo ansiar.

13) Pergunta-se *como* e *o quê* produzirá a atividade ideal determinada pelo ansiar. — No eu há um sentimento determinado de delimitação = X. — No eu há, além disso, um ansiar que se dirige à realidade. Mas a realidade só se manifesta ao eu pelo sentimento; portanto, o ansiar dirige-se a um sentimento. Ora, não é o sentimento X o sentimento ansiado; pois nesse caso o eu não se sentiria *delimitado* nem *ansiando*; e, em geral, não se sentiria; — é, muito pelo contrário, o sentimento oposto
306 — X. Teria de ser produzido o objeto que teria de estar presente se devesse ter lugar no eu o sentimento — X, objeto que denominaríamos também — X. Este seria o ideal. — Ora, se o objeto X (fundamento do sentimento de limitação X) pudesse, ele próprio, ser sentido, seria fácil pôr, pela mera oposição, o objeto — X. Mas isso é impossível, porque o eu nunca sente um objeto, mas apenas a si mesmo; o objeto ele só pode produzir por atividade ideal. — *Ou então*, se o eu pudesse porventura suscitar em si, por si mesmo, o sentimento — X, ele seria capaz

de comparar esses próprios dois sentimentos imediatamente entre si, observar sua diversidade e expô-los em objetos estabelecidos como seus fundamentos. Mas o eu não pode suscitar em si nenhum sentimento; senão teria causalidade, o que não deve ter. (Isto se engrena com a proposição da doutrina-da-ciência teórica: o eu não pode limitar-se por si mesmo.) — A tarefa é, portanto, nada menos que concluir, do sentimento de delimitação, que nem mesmo pode ser mais determinado, ao objeto do ansiar que lhe é inteiramente oposto: que o eu o produza por atividade ideal, guiado meramente pelo primeiro sentimento.

14) O objeto do sentimento de delimitação é algo real; o do ansiar não tem realidade mas, em decorrência do ansiar, deve tê-la, pois este se dirige à realidade. Ambos são opostos um ao outro, porque por um deles o eu se sente delimitado, esforça-se pelo outro, para sair da delimitação. O que um deles é, o outro não é. Isto, e nada mais, pode-se dizer de ambos por agora.

15) Penetremos mais profundamente na investigação. — O eu, segundo o que precede, pôs-se, por livre reflexão sobre o sentimento, como eu, segundo o princípio: aquilo que põe a si mesmo, aquilo que é ao mesmo tempo determinante e determinado, é o eu. — O eu, portanto, nessa reflexão (que se exteriorizou como sentimento de si), *determinou*, circunscreveu totalmente e delimitou a si mesmo. Nela ele é *absolutamente determinante*. 307

16) A *essa* atividade dirige-se o impulso que vai para fora e que se torna, por isso, sob esse aspecto, um impulso ao *determinar*, ao *modificar* de algo fora do eu, da realidade já dada em geral pelo sentimento. — O eu era o determinado e o determinante ao mesmo tempo. Ele é impelido pelo impulso para fora, significa: ele deve ser o *determinante*. Todo determinar, porém, pressupõe uma matéria *(Stoff)* determinável. — O equilíbrio tem de ser mantido; portanto, a realidade continua a ser o que era, *realidade*, algo referível ao sentimento; para ela, como tal, como mera matéria, não é pensável nenhuma modificação, a não ser a anulação e a total supressão. Mas sua existência *(Dasein)* é a condição da vida; naquilo que não vive não pode haver nenhum impulso, e nenhum impulso do vivente pode dirigir-se à anulação da vida. Por conseguinte, o impulso que se exterioriza no eu não se dirige à *matéria* em geral, mas a uma certa *determinação da matéria*. (Não se pode dizer: *matéria diversa*. A materialidade |*Stoffheit, Materialität*| é simples; só se pode dizer: *matéria com determinações diversas.)*

17) *Essa* determinação pelo impulso é aquilo que é sentido como um *ansiar*. O ansiar não se dirige, portanto, à produção da matéria, como tal, mas à modificação dela.

18) O *sentimento* do ansiar não era possível sem reflexão sobre a determinação do eu pelo impulso indicado, como se entende por si mesmo. Essa reflexão não era possível sem *delimitação* do impulso e, aliás, expressamente, do impulso à determinação, o único que se exterioriza no ansiar. Toda delimitação do eu, porém, é apenas sentida. Pergunta-se que sentimento possa ser aquele pelo qual o *impulso de determinar* é sentido como delimitado?

19) Todo determinar ocorre por atividade ideal. Portanto, se deve ser possível o sentimento exigido, teria de já estar determinado por essa atividade ideal um objeto, 308
e essa ação do determinar teria de referir-se ao sentimento. — Aqui surgem as seguintes perguntas: 1) como deve a atividade ideal chegar à possibilidade e à efetividade desse determinar? 2) como deve esse determinar referir-se ao sentimento?

À primeira respondemos: já foi indicada acima uma determinação da atividade ideal do eu pelo impulso, que constantemente tem de causar tanto quanto pode.

Através dela, em decorrência dessa determinação, tem de estar *posto*, em primeiro lugar, *o fundamento da delimitação*, como, de resto, objeto totalmente determinado por si mesmo; objeto que, porém, justamente por isso, não chega nem pode chegar à consciência. Em segundo lugar, acaba de ser indicado no eu um impulso à mera determinação; e, em decorrência dele, é preciso, primeiramente, que a atividade ideal pelo menos se esforce por dirigir-se a *determinar* o objeto posto. — Não podemos dizer *como* deve o eu, em decorrência do impulso, determinar o objeto; mas sabemos pelo menos que, segundo esse impulso fundado no mais íntimo de sua essência, ele deve ser o *determinante*, o *meramente ativo*, o *pura e simplesmente ativo* no determinar. Pode então, mesmo se fazemos abstração do já conhecido sentimento do *ansiar*, cuja presença, por si só, já decide nossa questão — pode, digo eu, segundo fundamentos puros *a priori*, esse impulso de determinação ter causalidade, ser satisfeito, ou não? Em sua delimitação funda-se a possibilidade de um ansiar; na possibilidade deste a possibilidade de um sentimento, nesta — a vida, a consciência e a existência espiritual em geral. O impulso de determinação não tem, portanto, tão certo quanto o eu é eu, nenhuma causalidade. Mas o fundamento disso, assim como acima, quando se tratava do esforço em geral, não pode estar contido no próprio impulso de determinação, pois nesse caso este não seria um impulso: por conseguinte, está contido em um contra impulso do não-eu *a determinar a si mesmo*, em uma
309 causalidade deste, a qual, totalmente independente do eu e de seu impulso, segue *seu caminho* e se dirige segundo *suas* leis, assim como este se dirige segundo as suas.

Se, portanto, tiver sido produzido um objeto e determinações do mesmo em si, isto é, pela causalidade interna própria da natureza (como, por enquanto, admitimos hipoteticamente, mas *para o eu* realizaremos logo a seguir); — se, além disso, a atividade ideal (intuinte) do eu tiver sido impelida para fora pelo impulso, como demonstramos: então, nesse caso, o eu determinará, e tem de determinar, o objeto. Nessa determinação ele é guiado pelo impulso e se dirige a determinar o objeto segundo o impulso; ao mesmo tempo, porém, está sob o efeito do não-eu e é delimitado por ele, pelo feitio *(Beschaffenheit)* efetivo da coisa, a *não* poder, em maior ou menor grau, determiná-lo segundo o impulso.

Por essa limitação do impulso o eu é delimitado; surge, como em toda delimitação do esforço, e da mesma maneira, um sentimento, que aqui é um sentimento da delimitação do eu, não pela *matéria (Stoff)*, mas *pelo feitio da matéria*. E assim, pois, está também respondida, ao mesmo tempo, a segunda pergunta: como a limitação do determinar pode referir-se ao sentimento.

20) Vamos discutir mais o que acaba de ser dito e prová-lo mais rigorosamente.

a. O eu determinava a si mesmo por absoluta espontaneidade, como foi mostrado acima. Essa atividade do determinar é aquilo a que se volta o impulso a ser presentemente investigado, impelindo a para fora. Se queremos conhecer a fundo a determinação da atividade pelo impulso, temos, antes de tudo, de conhecer a fundo *essa própria atividade*.

b. Ela era, no agir, mera e exclusivamente *reflexionante*. Determinava o eu, tal como o encontrava, sem alterar nada nele; era, poderíamos dizer, meramente *figuradora (bildend)*. O impulso não pode nem deve introduzir algo que não este-
310 ja nela; portanto, ele a impele meramente ao reproduzir *(Nachbilden)* daquilo que está aí, assim como está aí; à mera intuição, mas de nenhum modo ao modificar da coisa por causalidade real. Deve somente ser produzida no eu uma determinação, tal como está no não eu.

c. Contudo, o eu que reflete sobre si mesmo tinha de ter em si mesmo, sob *um* aspecto, a medida *(Maszstabe)* do refletir. A saber, ele se dirigia àquilo que era *(realiter) determinado e determinante ao mesmo tempo* e o punha como eu. Que um tal aí estivesse, não dependia dele, na medida em que o consideramos meramente como reflexionante. Mas: por que não refletia sobre menos, sobre o determinado somente, ou sobre o determinante somente? por que não sobre mais? por que não estendia o âmbito de seu objeto? O fundamento disso não podia estar fora dele, mesmo porque a reflexão ocorria com espontaneidade absoluta. Portanto, ele tinha de ter exclusivamente em si mesmo aquilo que pertence a toda reflexão, a delimitação. — Que assim era, resulta também de uma outra consideração. O eu devia ser posto. O "determinado e determinante ao mesmo tempo" era posto como eu. Essa medida o reflexionante tinha em si mesmo e a trazia consigo à reflexão; pois ele mesmo, *na medida em que reflete por absoluta espontaneidade*, é o determinante e determinado ao mesmo tempo.

Porventura o reflexionante tem, também para a determinação do não-eu, uma tal lei interna de determinação, e qual?

Essa pergunta é fácil de responder a partir dos fundamentos já apresentados acima. O impulso se dirige ao eu reflexionante, assim como ele é. Não pode dar-lhe ou tomar-lhe nada, sua lei interna de determinação permanece a mesma. Tudo aquilo que deve ser objeto de sua reflexão e de seu determinar *(ideal)* tem de ser *(realiter)* "determinado e determinante ao mesmo tempo"; assim também o não-eu a ser determinado. A lei subjetiva da determinação é, pois, esta: *que algo seja determinado e determinante ao mesmo tempo*, ou *determinado por si mesmo:* e o impulso de determinação se dirige a encontrá-lo assim, e somente sob essa condição se satisfaz. — Ele exige *determinidade*, perfeita *totalidade* e *integridade*, que consiste exclusivamente nesse índice. Aquilo que, *na medida em que é determinado*, não é também, ao mesmo tempo, *o determinante*, é, nessa medida, *efeito;* e esse efeito, como algo *alheio*, é excluído da coisa pelo limite que a reflexão traça, e explicado a partir de *algo outro*. Aquilo que, *na medida em que é determinante*, não é, ao tempo, *o determinado*, é, nessa medida, *causa*, e o determinar é referido a algo outro e, através disso, excluído da esfera posta pela reflexão para a coisa. Somente na medida em que está em ação recíproca consigo mesma, a coisa é uma coisa, essa mesma coisa. Esse índice é transferido, pelo impulso de determinação, do eu para as coisas; e esta observação é importante. 311

(Os exemplos mais comuns servem como ilustração. Por que doce ou amargo, vermelho ou amarelo, e assim por diante, é uma sensação *simples*, que não é mais decomposta em várias sensações — ou por que, simplesmente, é uma sensação que subsiste por si, e não meramente uma parte constitutiva de uma outra? O fundamento disso tem de estar, manifestamente, no eu, *para o qual* essa é uma sensação simples; nele, pois, tem de haver *a priori* uma lei da *delimitação* em geral.)

d. A distinção entre o eu e o não-eu, ao lado dessa igualdade da lei de determinação, permanece sempre. Se se reflete sobre o eu, também o reflexionante e o refletido são iguais, um e o mesmo, determinado e determinante: se se reflete sobre o não-eu, são opostos; pois o reflexionante, como se entende por si mesmo, é sempre o eu.

e. Disto resulta, ao mesmo tempo, a prova mais rigorosa de que o impulso de determinação não se dirige à modificação real, mas exclusivamente ao determi-

312 nar ideal, determinar para o eu, reproduzir. Aquilo que deve ser objeto dele tem de estar, *realiter*, perfeitamente determinado por si mesmo, e não resta nada para uma atividade do eu, que, pelo contrário, estaria em contradição manifesta com a determinação do impulso. Se o eu modifica *realiter*, não está dado o que deveria estar dado.

21) Pergunta-se, apenas, como e de que maneira deve ser dado ao eu o determinável; e pela resposta a essa pergunta penetraremos ainda mais profundamente na conexão sintética das ações aqui apresentadas.

O eu reflete sobre si como o determinado e determinante ao mesmo tempo e se delimita nessa medida (ele vai exatamente até onde vai o determinado e determinante): mas não há *delimitação* sem um *delimitante*. Esse delimitante, que deve ser oposto ao eu, não pode, porventura, como é postulado na teoria, ser produzido pela atividade ideal; tem de estar dado ao eu, estar nele. Ora, algo assim encontra-se, certamente, no eu, a saber, aquilo que nessa reflexão é excluído, como foi mostrado acima. — O eu só se põe como eu na medida em que é o *determinado e determinante;* mas só é ambos do ponto de vista ideal. Seu esforço por atividade real, porém, está delimitado; está posto, nessa medida, como força interna, inclusa, que determina a si mesma (isto é, determinada e determinante ao mesmo tempo), ou, já que não tem exteriorização, matéria intensiva. Sobre ela, como tal, se reflete; assim, portanto, ela é transferida para fora pela oposição, e o em si e originariamente *subjetivo* é transformado em *objetivo*.

a. Aqui fica totalmente claro de onde surge a lei: o eu não pode pôr-se como determinado sem opor a si um não eu. — A saber, teríamos podido logo de início, segundo aquela lei, agora conhecida de sobra, inferir assim: se o eu deve determinar-se, ele tem necessariamente de opor algo a si; mas, como aqui estamos na 313 parte prática da doutrina-da-ciência, e, por isso, temos de atentar sempre para o impulso e o sentimento, tivemos de derivar essa própria lei de um impulso. — O impulso que vai originariamente para fora causa o que pode e, como não pode atuar sobre a atividade real, atua pelo menos sobre o ideal, que, por sua natureza, não pode nunca ser limitada, e a impele para fora. Daí nasce a oposição; e assim estão em conexão, pelo impulso e no impulso, todas as determinações da consciência, e também, em particular, a consciência do eu e do não-eu.

b. O subjetivo é transformado em um objetivo; e vice-versa: todo objetivo é originariamente um subjetivo. — Um exemplo plenamente adequado não pode ser fornecido; pois aqui se trata de um *determinado em geral*, que não é nada mais, senão um determinado; e um tal não pode aparecer na consciência: veremos em breve o fundamento disso. Todo determinado, tão certo quanto deve aparecer na consciência, é necessariamente um *particular*. Mas, através de exemplos desta última espécie, a afirmação acima pode ser comprovada, com toda clareza, na consciência.

Seja, por exemplo, algo *doce, azedo, vermelho, amarelo,* ou semelhantes. Uma tal determinação é, manifestamente, algo exclusivamente subjetivo; e não esperamos que qualquer um, que simplesmente entenda essas palavras, venha a negá-lo. O que seja doce ou azedo, vermelho ou amarelo, absolutamente não pode ser descrito, mas meramente sentido, e não pode ser comunicado a outrem por nenhuma descrição: cada qual deve referir o objeto a seu próprio sentimento, se é que deve surgir nele um conhecimento de minha sensação. Só podemos dizer: *há em mim o sentimento do amargo, do doce,* e assim por diante — e mais nada. — Mas, nesse caso, supondo que também o outro

refere o objeto a seu sentimento, como sabem vocês que através disso surge nele o conhecimento da sensação *de vocês*, que ele sente uniformemente com vocês? Como sabem que o açúcar, por exemplo, causa sobre o gosto dele exatamente aquela impressão que causa sobre o de vocês? Por certo, vocês chamam aquilo que surge em vocês, quando 314
comem açúcar, de *doce*, e ele, e todos os seus concidadãos o chamam, junto com vocês, de doce, também; mas essa concordância está meramente nas palavras. Como sabem que aquilo que ambos vocês chamam de doce é para ele exatamente o que é para vocês? Sobre isso nada pode ser estipulado, em toda eternidade; a questão está no domínio do exclusivamente subjetivo, e não é nunca objetiva. Somente com a síntese do açúcar e um determinado gosto,[141] *em si subjetivo*, mas, exclusivamente *por sua determinidade em geral*, objetivo, a questão passa para o terreno da objetividade. — De tais referências, exclusivamente subjetivas, ao sentimento, parte todo nosso conhecimento; sem sentimento não é possível nenhuma representação de uma coisa fora de nós.

Ora, essa determinação *de vocês mesmos*, vocês a transferem, prontamente, a algo *fora de vocês;* daquilo que, propriamente, é acidente do seu eu, vocês fazem um acidente de uma coisa que deve estar fora de vocês (obrigados por leis que foram satisfatoriamente estabelecidas na doutrina-da-ciência), de uma matéria que deve estar estendida no espaço e preenchê-lo. Uma suspeita de que essa própria matéria pode muito bem ser apenas algo que está em vocês, algo exclusivamente subjetivo, já deveria ter-lhes surgido há muito tempo, porque vocês são capazes, sem mais, sem que porventura se introduza um novo sentimento daquela matéria, de transferir para ela algo que, conforme vocês mesmos confessam, é exclusivamente subjetivo;[142] e porque, além disso, uma tal matéria, sem um subjetivo para ser lhes transferido, simplesmente não existe para vocês e, por isso, para vocês, não é nada mais que o portador de que precisam para o subjetivo a ser transferido de vocês. — Ao transferirem para ela o subjetivo, ela está aí, sem dúvida, em vocês e para vocês. Ora, se ela existisse originariamente fora de vocês e chegasse a vocês de fora, para a possibilidade da síntese que vocês têm de empreender, ela teria de chegar a vocês através dos *sentidos*. Mas os sentidos fornecem-nos meramente 315
um subjetivo, da espécie dos indicados acima; a matéria, como tal, não cai sob os sentidos, e só pode ser traçada ou pensada pela imaginação produtiva. Vista, sem dúvida, ela não é, nem ouvida, nem degustada, nem cheirada; mas cai sob o sentido do sentimento *(tactus)* — poderia talvez objetar alguém sem prática em abstrair. Mas esse sentido só se anuncia pela sensação de uma resistência, de um não-poder, que é subjetiva; *o resistente*, espero, não é *sentido*, mas apenas *inferido*. O tacto só se dirige à superfície, e esta se anuncia sempre por um subjetivo qualquer, por exemplo, que é áspera ou suave, quente ou fria, dura ou mole, e semelhantes; mas não chega ao interior do corpo. Por que, então, vocês estendem esse calor ou frio que sentem (juntamente com a mão, com a qual o sentem) por toda uma ampla superfície, e não o põem em um único ponto?[143] Em seguida, como chegam a admitir ainda, entre as superfícies, um interior do corpo, que entretanto não sentem? Isso ocorre, manifestamente, pela imaginação produtiva. — Entretanto, vocês tomam essa matéria por algo objetivo, e com razão, porque todos vocês estão de acordo e têm de estar de acordo sobre sua presença, já que sua produção se funda em uma lei universal de toda razão.

22) O impulso estava dirigido à atividade do eu que reflete sobre si mesma, que deter

[141] À margem do texto, Fichte corrige para: "Somente pela síntese do açúcar com um determinado gosto". (N. do T.)
[142] O autor acrescenta, à margem: "como doce, vermelho etc." (N. do T.)
[143] À margem do texto, o autor acrescenta: "no único ponto que sentem?" (N. do T.)

mina a si mesma *como eu*, tomada *como tal*. Portanto, está contido expressamente na determinação por ele que deve ser o *eu* aquilo que determina a coisa — portanto, que o eu deve refletir sobre si mesmo nesse determinar. Ele tem de refletir, isto é, tem de se pôr como o determinante. — (Voltaremos a esta reflexão. Aqui nós a consideramos meramente como um meio auxiliar para avançar mais em nossa investigação.)

316 23) A atividade do eu é uma só e não pode, ao mesmo tempo, dirigir-se a vários objetos. Ela devia determinar o não-eu, que vamos denominar X. O eu deve agora, *nesse determinar*, pela mesma atividade, como se entende, refletir sobre si mesmo. Isso não é possível sem que a ação *do determinar* (de X) seja interrompida. A reflexão do eu sobre si mesmo ocorre com absoluta espontaneidade, por conseguinte também do interromper. O eu interrompe a ação do determinar por absoluta espontaneidade.

24) O eu é, portanto, no determinar, limitado, e surge disso *um sentimento*. É *limitado*, pois o impulso de *determinar* ia para fora sem nenhuma determinação, isto é, ao infinito. — Ele tinha em si, em geral, a regra de refletir sobre o determinado *realiter* por si mesmo, como um e o mesmo; mas nenhuma lei de que este — em nosso caso, X — devesse ir até B ou até C, e assim por diante. Agora esse determinar está interrompido em um ponto determinado, que chamaremos de C. (Que delimitação seja, deixe-se de lado por enquanto; que se evite, porém, pensar em uma delimitação no espaço. É de uma delimitação do intensivo[144] que se trata, por exemplo daquilo que separa o doce do azedo, e semelhantes.) Portanto, está aí *uma delimitação* do impulso de determinação, como a condição de um sentimento. Além disso, está aí *uma reflexão* sobre essa limitação, como a outra condição dele. Pois, ao interromper o determinar do objeto, a livre atividade do eu dirige-se ao determinar e à delimitação, a todo o seu âmbito, que justamente através disso se torna um âmbito. Mas dessa liberdade de seu agir o eu não toma consciência; por isso, a delimitação é conferida à coisa. — É um sentimento da delimitação do eu pela *determinidade* da coisa, ou um sentimento de um *determinado, simples*.

25) Descrevamos agora a reflexão que se introduz no lugar do determinar interrompido
317 e que se revela como interrompido por um sentimento. — Nela o eu deve pôr-se como eu, isto é, como o determinante de si mesmo na ação. É claro que o posto como produto do eu não pode ser senão uma intuição de X, uma imagem *(Bild)* dele, mas de nenhum modo o próprio X, como se evidencia a partir de princípios teóricos, e mesmo a partir do que foi dito acima. Ele é posto como produto do eu em sua liberdade, significa: ele é posto como *contingente*, como tal que não teria necessariamente de ser assim como é, mas também poderia ser de outro modo. — Se o eu tomasse consciência de sua liberdade no figurar (refletindo de novo sobre a presente reflexão), a imagem seria posta como contingente *em referência ao eu*. Uma tal reflexão não tem lugar; portanto, a imagem tem de ser posta como contingente *em referência a um outro não-eu*, que até agora nos é ainda totalmente desconhecido. Discutamos mais completamente isso que aqui foi dito no universal.

Para ser adequado à lei da determinação, X tinha de ser determinado por si mesmo (determinado e determinante ao mesmo tempo). Isso ele é, de acordo com nosso postulado. Além disso, em virtude do sentimento presente, X deve ir até C e não além; mas também, determinadamente, até aí. (O que quer dizer isto, em breve se mostrará.) Nenhum fundamento dessa determinação está contido no eu *idealiter* de-

[144] Na edição Medicus: *Begrenzung der Intension*. (N. do T.)

terminante ou intuinte. Para isso ele não tem nenhuma lei. (Porventura o determinante de si mesmo vai somente até aí? Em parte, veremos que considerado exclusivamente em si mesmo, este vai além, isto é, até a infinitude; em parte, se porventura também aí, na coisa, devesse haver uma distinção, como entraria ela na esfera de ação do eu ideal? Como se torna acessível a este, já que ele não tem nenhum ponto de contacto com o não-eu, e só é *idealiter* ativo na medida em que não tem tal ponto de contacto e não é delimitado pelo não-eu? — Exprimindo-o popularmente: por que *doce* é algo *outro* do que *azedo*, oposto a ele? Algo *determinado* em geral, ambos são. Mas, fora desse caráter geral, qual é sua razão de distinção? Exclusiva- 318
mente na atividade ideal ela não pode estar contida; pois de ambos não é possível nenhum conceito. Contudo, pelo menos em parte, ela tem de estar no eu; pois é uma distinção *para o eu.)*

Portanto, o eu ideal oscila, com absoluta liberdade, além e aquém do limite. Seu limite é totalmente indeterminado. Pode ele permanecer nessa situação? De modo nenhum; pois deve agora, de acordo com o postulado, refletir sobre si mesmo nessa intuição, por conseguinte pôr-se como *determinado* nela; pois toda a reflexão pressupõe determinação.

A regra de determinação em geral nos é bem conhecida: algo só é determinado na medida em que está determinado por si mesmo. Portanto, nesse intuir de X, o eu teria de pôr para si mesmo o limite de seu intuir. Teria de determinar-se por si mesmo a pôr justamente o ponto C como ponto-limite, e X seria, portanto, determinado por absoluta espontaneidade do eu.

26) Mas — esta argumentação é importante — X é tal que se determina por si mesmo segundo a lei da determinação em geral, e só é objeto da intuição postulada exclusivamente na medida em que se determina por si mesmo. — Por certo, até agora só falamos da determinação *interna* da essência; mas a *externa*, da delimitação segue-se imediatamente dela. X = X, na medida em que é determinado e determinante ao mesmo tempo, *e vai até onde o é*, por exemplo até C. Se o eu deve delimitar X correta e adequadamente, *tem de* delimitá-lo em C, e por isso não se poderia dizer que a delimitação ocorre por absoluta espontaneidade. Ambos se contradizem, e poderiam tornar necessária uma distinção.

27) Porém — a delimitação[145] em C é meramente *sentida* e não *intuída*. A livremente posta deve ser meramente *intuída*, e não *sentida*. Ambos, a intuição e o sentimento, 319
não têm nenhuma conexão. A intuição *vê*, mas é *vazia;* o sentimento *refere-se à realidade*, mas é *cego*.[146] — Entretanto, X deve ser delimitado segundo a verdade e assim como está delimitado. Portanto, é exigida uma unificação, uma conexão sintética entre o sentimento e a intuição. Investiguemos esta última ainda mais, e com isso chegaremos despercebidamente ao ponto que buscamos.

28) O intuinte deve delimitar X por absoluta espontaneidade e, aliás, de tal modo que X apareça delimitado exclusivamente por si mesmo — tal era a exigência. Esta é cumprida se a atividade ideal, por sua absoluta faculdade de produção, põe, para além de X (no ponto B, C, D, e assim por diante — pois o ponto-limite determinado não pode nem ser posto pela própria atividade ideal, nem ser-lhe imediatamente

[145] À margem do texto: "de X em C". (N. do T.)

[146] Esta fórmula pode dar a medida da reformulação sofrida pelo kantismo no interior da doutrina-da-ciência. Basta compará-la com a célebre fórmula da *Crítica da Razão Pura* (B 75), em que Kant resume a lição da filosofia transcendental: "Pensamentos sem intuições são vazios, intuição sem conceitos são cegas". (N. do T)

dado), um Y. — Esse Y, como oposto a um internamente determinado, a um algo, tem de ser: 1) ele próprio algo, isto é, determinado e determinante ao mesmo tempo, segundo a lei da determinidade em geral: a) deve estar oposto a X ou delimitá-lo; isto é, na medida em que X é determinante, Y não se relaciona a ele como o determinado, e, na medida em que X é determinado, Y não se relaciona a ele como o determinante; e vice-versa. Não deve ser possível coligir ambos, refletir sobre ambos como um só. (Deve ser bem notado que aqui não se trata de determinação ou delimitação relativa; nesta eles certamente estão; mas sim de determinação interna, e nesta eles não estão. Todo ponto possível de X está em ação recíproca com todo ponto possível de X; assim também em Y. Mas não todo ponto de X com todo ponto de Y, e vice-versa. Ambos são algo; mas cada um deles é algo outro; e somente através disso chegamos à formulação e à resposta da pergunta: *O que* são eles? Sem a oposição, o não eu inteiro é algo, mas não é um algo determinado, particular,
320 e a pergunta: *O que* é isto ou aquilo? — não tem nenhum sentido; pois é respondida exclusivamente por oposição.)

É a isto que o impulso determina a atividade ideal; a lei da ação exigida é fácil de deduzir segundo a regra acima, a saber, X e Y devem excluir-se mutuamente. Podemos denominar esse impulso, na medida em que se dirige, como aqui, meramente à atividade ideal, *impulso à determinação recíproca.*

29) O ponto-limite C é posto exclusivamente pelo sentimento; por conseguinte, o Y que se encontra além de C, na medida em que deve principiar exatamente em C, só pode ser dado pela referência ao sentimento. É somente o sentimento que unifica a ambos no limite. — O impulso à determinação recíproca dirige-se, portanto, ao mesmo tempo, a um sentimento. Nele, pois, estão intimamente unificados *atividade ideal* e *sentimento;* nele o eu inteiro é um. — Nessa medida, podemos denominá-lo *impulso à alternância em geral.* — É ele que se exterioriza pelo *ansiar;* o objeto do ansiar é *algo outro, oposto* ao existente.

No ansiar, a idealidade e o impulso à realidade estão intimamente unificados. O ansiar vai *a algo outro;* isso só é possível sob a pressuposição de uma determinação prévia por atividade ideal. Aparece nele, além disso, o impulso à realidade (como limitado), porque ele é *sentido,* mas não pensado ou exposto. Aqui se mostra como pode aparecer em um sentimento um impelir *para fora* e, portanto, o pressentimento *(Ahnung)* de um mundo exterior; ou seja, porque ele é modificado por atividade ideal, que é livre de toda delimitação. Aqui se mostra, além disso, como uma função teórica da mente pode reportar-se à faculdade prática; o que tinha de ser possível, se jamais o ser racional devesse ser um todo completo.

321 30) O sentimento não depende de nós, porque depende de uma delimitação, e o eu não pode delimitar-se por si mesmo. Ora, deve introduzir-se um sentimento oposto. A questão é: a condição externa, somente sob a qual é possível um tal sentimento, introduzir-se-á? Tem de introduzir-se. Se não se introduz, o eu não sente nada *determinado;* portanto, não sente absolutamente *nada;* portanto, não vive e não é um eu, o que contradiz a pressuposição da doutrina da-ciência.

31) O sentimento de um *oposto* é a condição de satisfação do impulso, portanto o *impulso à alternância dos sentimentos* em geral é o *ansiar.* O ansiado está agora determinado, mas exclusivamente pelo predicado de que deve ser *algo outro*[147] para o sentimento.

[147] À margem do texto: "algo que se alterna". (N. do T.)

32) Ora, o eu não pode sentir ao mesmo tempo duplamente; pois não pode estar *delimitado em C* e, ao mesmo tempo, não-delimitado em C. Portanto, o estado alterado, *como* estado alterado, não pode ser *sentido*. O outro, pois, teria de ser, exclusivamente, *intuído* pela atividade ideal, como algo outro e oposto ao sentimento presente. — Portanto, estariam sempre presentes no eu, ao mesmo tempo, necessariamente, intuição e sentimento, e ambos sinteticamente unificados em um e mesmo ponto.

Além disso, a atividade ideal não pode tomar o lugar de nenhum sentimento, ou engendrar um sentimento; portanto, a única maneira pela qual ela poderia determinar seu objeto é: ele *não* é o (objeto) sentido; podem caber-lhe todas as determinações possíveis, fora as que estão no sentimento. Através disso, a coisa, para a atividade ideal, permanece sempre apenas negativamente determinada; e através disso, igualmente, o (objeto) sentido não é determinado. Aqui não pode ser pensado nenhum outro meio de determinação, a não ser o determinar negativo continuado ao infinito.

(Assim é, certamente. O que significa, por exemplo, *doce?* Em primeiro lugar, algo 322
que não se refere à visão, à audição, e assim por diante, mas ao *gosto*. O que seja o gosto vocês já têm de saber pela sensação e podem presentificá-lo pela imaginação, mas apenas obscur e negativamente (em uma síntese *de tudo aquilo que não é gosto*). Além disso, entre aquilo que se refere ao gosto, nã t é *azedo, amargo*, e assim por diante, quantas determinações particulares do gosto vocês souberem enumerar9 Mas, pelo que tenham enumerado todas as sensações gustativas que conhecem, sempre podem ser-lhes dadas novas, até agora desconhecidas para vocês, das quais então vocês julgarão: não são *doce*. Por conseguinte, o limite entre o doce e todas as sensações gustativas conhecidas permanece sempre infinito.)

A única pergunta que ainda resta a responder seria a seguinte: como cheg até a atividade ideal que o estado daquele que sente se alterou? — Provisoriamente: isso se revela pela satisfação do ansiar, por um sentimento — circunstância que terá muitas conseqüências importantes.

§ 11 — Proposição Oitava

Os próprios sentimentos têm de poder ser opostos

1) O eu, por atividade ideal, deve opor um objeto Y ao objeto X; deve pôr-se como alterado. Mas ele só põe Y por ocasião de um sentimento e, aliás, de um sentimento *outro*. — A atividade ideal é dependente exclusivamente de si mesma, e não do sentimento. Há no eu um sentimento X, e nesse caso, como foi mostrado, a atividade ideal não pode delimitar o objeto X, não pode indicar *o que* ele é. Então deve surgir no eu um outro sentimento = Y, de acordo com nosso postulado; e agora a atividade ideal deve poder determinar o objeto X, isto é, opor a ele um determinado Y. A 323
alteração e a alternância no sentimento devem, pois, ter influência sobre a atividade ideal. Pergunta-se como isso pode acontecer.
2) Os próprios sentimentos são *diversos* para um espectador qualquer fora do eu; mas deve h ser diversos para o próprio eu, isto é, devem ser postos como opostos. Isso cabe apenas à atividade ideal. Ambos os sentimentos, portanto, têm de ser postos, para que possam postos *ambos*, unificados sinteticamente, mas também opostos. Temos, pois, as seguintes três perguntas a responder: a) como é posto um sentimento? b) omo são sinteticamente unificados sentimentos através de um pôr? c) com são opostos?
3) Um sentimento é posto por atividade ideal. Isso só pode ser pensado da seguinte

maneira: o eu reflete, sem nenhuma autoconsciência, sobre uma limitação de seu impulso. Disto nasce, em primeiro lugar, um sentimento de si. Ele torna a refletir sobre essa reflexão, ou se põe nela como o determinado e determinante ao mesmo tempo. Através disso, o próprio sentir torna-se uma ação ideal, ao ser-lhe transferida a atividade ideal. O eu sente ou, mais corretamente, *tem a sensação* de *algo*, da matéria: — uma reflexão da qual já tratamos acima, somente pela qual X se torna objeto. Pela reflexão sobre o *sentimento*, este se torna *sensação*.

4) Sentimentos são sinteticamente unificados *pelo pôr ideal*. Sua razão de referência não pode ser outra, senão a razão ou fundamento da reflexão sobre ambos os sentimentos. Esse fundamento da reflexão era: porque do contrário o impulso à determinação recíproca não seria satisfeito, não poderia ser posto satisfeito, e porque, se isso não ocorre, não há nenhum sentimento e, portanto, nenhum eu. — Desse modo, o fundamento sintético de unificação da reflexão sobre ambos é que, sem reflexão sobre *ambos*, não se poderia refletir sobre *nenhum dos dois*.

Sob que condição não terá lugar a reflexão sobre o sentimento singular, poderá
324 ser compreendido em breve. — Todo sentimento é necessariamente uma delimitação do eu: portanto, se não está delimitado, o eu não sente; e, se não pode ser *posto* como delimitado, não pode ser posto como sentido. Portanto, se a relação entre *dois sentimentos* fosse que *um deles* seria delimitado e determinado apenas *pelo outro*, então — como não se pode refletir nada sem refletir sobre um limite, e aqui, toda vez, um sentimento é o limite do outro — não se poderia refletir nem sobre um deles nem sobre o outro sem refletir sobre ambos.

5) Se os sentimentos devem estar nessa relação, tem de haver em cada um deles algo que remeta ao outro. — E também uma tal referência nós efetivamente encontramos. Indicamos um sentimento que estava vinculado com um ansiar; portanto, com um impulso à *alteração*. Se esse ansiar deve ser completamente determinado, tem de ser indicado o *outro*, o *ansiado*. Ora, também um tal outro sentimento foi efetivamente postulado. Este pode em si determinar o eu como quiser: na medida em que é um ansiado e o ansiado,[148] ele tem de referir-se ao primeiro e, em consideração a ele, ser acompanhado de um sentimento *de satisfação*. O sentimento do ansiar não pode ser posto sem uma satisfação, à qual ele se dirija; e a satisfação não pode ser posta sem a pressuposição de um ansiar que é satisfeito. Onde cessa o ansiar e começa a satisfação, é onde passa o limite.

6) Só se pergunta, ainda: como a satisfação se manifesta no sentimento? — O ansiar surgia de uma impossibilidade do determinar, porque lhe faltava a delimitação; por isso, estavam unificados nele atividade ideal e impulso à realidade. Tão logo surge um outro sentimento: 1) a determinação exigida, a delimitação completa de X, torna-
325 se possível e ocorre efetivamente, já que o impulso e a força para isso aí estão; 2) justamente do fato de ela ocorrer segue-se que um outro sentimento esteja aí. No sentimento em si, como delimitação, não há nenhuma distinção, nem pode haver. Mas do fato de tornar-se possível algo que não era possível sem alteração do sentimento segue-se que o estado daquele que sente se alterou. 3) *Impulso* e *ação* são agora um e o mesmo; a determinação que o primeiro exige é possível e ocorre. O eu reflete *sobre esse sentimento* e *sobre si mesmo* nele, como o determinante e determinado ao mesmo tempo, como totalmente uno consigo mesmo; e uma tal determinação do sentimento pode-se denominar *agrado (Beifall)*. O sentimento é acompanhado de agrado.

[148] À margem do texto: "o ansiado *determinado*". (N. do T.)

7) O eu não pode pôr essa concordância do impulso e da ação sem distinguir ambos; mas não pode distinguir ambos sem pôr algo no qual são opostos. Ora, tal é o sentimento precedente, que por isso é necessariamente acompanhado de um *desagrado* (o contrário do agrado, a exteriorização da desarmonia entre o impulso e a ação). — Nem todo ansiar é necessariamente acompanhado de desagrado mas, se ele é satisfeito, surge um desagrado com o anterior; este se torna insípido, desgostante.

8) Os objetos X e Y, que são postos pela atividade ideal, estão agora determinados não mais meramente por contraposição, mas também pelos predicados *desagradável* e *agradável*. E assim continua-se a determinar, ao infinito, e as determinações internas das coisas (que se referem ao sentimento) nada mais são que graus do desagradável ou agradável.

9) Até agora, essa harmonia ou desarmonia, o agrado ou o desagrado (como coincidir de dois diversos, mas não como sentimento), estão aí apenas para um espectador possível, não para o próprio eu. Mas também para este último ambos devem estar aí, e devem ser postos por ele — se apenas idealmente, por intuição, ou se por uma 326
referência ao sentimento, não sabemos ainda aqui.

10) Tanto para que algo possa ser posto idealmente, quanto para que possa ser sentido, é preciso poder indicar um impulso. Nada do que está no eu está nele sem impulso. Seria preciso, pois, poder ser indicado um impulso que se dirigisse àquela harmonia.

11) Harmonioso é aquilo que pode considerar-se mutuamente como o determinado e o determinante. — Entretanto, o harmonioso não deve ser um só, e sim uma dupla harmoniosa; por conseguinte, a relação seria a seguinte: A, em si mesmo, tem de ser em geral determinado e determinante ao mesmo tempo, e assim também B. Mas é preciso ainda uma determinação particular em ambos (a determinação do *até que ponto*), em consideração à qual A é o determinante se B é posto como o determinado e vice-versa.

12) Um tal impulso está contido no impulso da *determinação recíproca*. — O eu determina X por Y e vice-versa. Considere-se seu agir em ambas as determinações. Cada uma dessas ações é manifestamente determinada pela outra, porque o objeto de cada uma delas é determinado pelo objeto da outra. — Podemos denominar esse impulso *o impulso à determinação recíproca* do eu por si mesmo, ou o impulso à absoluta *unidade* e perfeição do eu em si mesmo. — (O percurso circular está agora terminado: impulso à determinação, em primeiro lugar do eu; em seguida, do não-eu pelo eu; — já que o não-eu é um diverso e, por isso, nada de particular pode ser completamente determinado em si e por si mesmo: — impulso à determinação dele por alternância; impulso à determinação recíproca do eu por si mesmo, mediante essa alternância. Portanto, é uma determinação recíproca do eu e do não-eu que, em virtude da unidade do sujeito, tem de tornar-se uma determinação recíproca do eu por si mesmo. Assim, segundo o esquema já anteriormente estabelecido, as maneiras de ação do eu estão percorridas e esgotadas, e isso garante a completude de nossa dedução dos impulsos capitais do eu; porque arredonda e encerra o sistema dos 327
impulsos.)

13) O harmonioso, determinado mutuamente por si mesmo, deve ser impulso e ação. a) Ambos devem poder ser considerados em si como determinados e determinantes ao mesmo tempo. Um impulso dessa espécie seria um impulso que produziria absolutamente a si mesmo, um impulso absoluto, um impulso pelo impulso. (Se o exprimimos como lei, como tem de ser exprimido, exatamente em função dessa determinação, em um certo ponto da reflexão, é uma lei pela lei, uma lei absoluta, ou o imperativo categórico: — *Tu deves pura e simplesmente.*) Onde está o *indetermina-*

do em tal impulso, pode-se perceber facilmente; ou seja, ele nos impele ao indeterminado, sem um fim (o imperativo categórico é meramente formal, sem nenhum objeto). b) Uma *ação* é determinada e determinante ao mesmo tempo, significa: age-se porque se age e para agir, ou com absoluta autodeterminação e liberdade. O fundamento inteiro e todas as condições do agir estão no agir. — Onde está o indeterminado aqui, mostra-se também logo: não há ação sem objeto; portanto, a ação teria de dar a si mesma, ao mesmo tempo, o objeto, o que é impossível.

14) Ora, entre ambos, o *impulso* e o *agir*, deve haver a relação de se determinarem mutuamente. Uma tal relação requer, em primeiro lugar, que o agir *possa ser considerado como produzido* pelo impulso. — O agir deve ser absolutamente livre, portanto não determinado irresistivelmente por nada, portanto nem pelo impulso. Pode, entretanto, ser tal que possa ser considerado como determinado por ele ou não. *Como*, porém, se exterioriza essa harmonia ou desarmonia, é justamente a questão a ser respondida, cuja resposta logo se encontrará por si mesma.

Em segundo lugar, essa relação requer que o *impulso* possa ser posto como deter-
328 minado pela ação. — No eu nada oposto pode ser ao mesmo tempo. E aqui impulso e ação estão opostos. Portanto, tão certo quanto se introduz uma ação, está interrompido ou delimitado o impulso. Através disso surge um *sentimento*. Ao fundamento possível desse sentimento dirige-se a ação, que põe, o realiza.

Ora, se *o agir*, segundo a exigência acima, está determinado pelo *impulso*, também *o objeto* está determinado por ele; é adequado ao impulso, e é o exigido por ele. O impulso é agora *(idealiter)* determinável pela ação; pode-se atribuir-lhe o predicado de ser um impulso tal que se dirigia a essa ação.

A harmonia está aí, e surge um sentimento de *agrado*, que aqui é um sentimento de *contentamento (Zufriedenheit)*, de preenchimento, total perfeição (que, porém, só dura um momento, por causa do ansiar, que necessariamente retorna). — Se a ação não está determinada pelo impulso, o objeto está contra o impulso e surge um sentimento de *desagrado*, de descontentamento, de dicotomia *(Entzweiung)* do sujeito consigo mesmo. — Também agora o impulso é determinável pela ação; mas negativamente: não era um impulso tal que se dirigia a essa ação.

15) O agir, de que se trata aqui, é, como sempre, um agir meramente ideal, por representação. Também nossa causalidade sensível no mundo dos sentidos, em que *acreditamos*, não nos cabe senão mediatamente, através da representação.

O PRINCÍPIO DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA*

(1797)

Tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho

* Primeiro capítulo, único publicado, do *Ensaio de uma nova exposição da doutrina-da-ciência*. Saiu no *"Philosofisches Journal"*, tomo VII, páginas 1 a 20, de 1797, com o título: *"Toda consciência é condicionada pela consciência imediata de nós mesmos"*.

I

Permita-nos o leitor, com quem temos de entrar em consonância de pensamento, dirigir-nos diretamente a ele e tratá-lo com o familiar "tu".

1) Podes sem dúvida pensar: *eu;* e, ao pensá-lo, encontras intimamente tua consciência *determinada* de certa maneira: pensas *somente* algo, precisamente aquilo que captas sob aquele conceito de eu, e é disso que tens consciência; e, assim sendo, não pensas algo outro, que, de outro modo, poderias também pensar e que já pensaste. — Por ora não vem ao caso para mim saber se coligiste mais ou menos do que eu mesmo, no conceito: *eu*. Aquilo que me importa, seguramente tu o tens também aí, e isso me basta.

2) Em lugar desse algo determinado, terias podido também pensar algo outro, por exemplo: tua mesa, tuas paredes, tua janela; e chegas mesmo a pensar efetivamente esses objetos, se te peço que o faças. Tu o fazes em decorrência de um pedido, em decorrência de um conceito daquilo que deves pensar; que, como admitiste, também teria podido ser outro, digo eu. Logo, notas atividade e liberdade nesse teu pensar, nesse passar do pensamento do eu ao pensamento da mesa, das paredes, e assim por diante. Teu pensar é para ti um *agir*. Não temas que, ao admitires isso, me estejas concedendo algo de que mais tarde poderias arrepender-te. Falo somente da atividade de que, neste estado, tens consciência imediata, e na medida em que tens consciência dela. Mas se estiveres no caso de não ter consciência aqui de atividade nenhuma — há muitos filósofos célebres de nossa época nesse caso — separemo-nos então aqui mesmo, em paz, um do outro: pois de agora em diante não entenderás mais nenhuma de minhas palavras.

Falo com aqueles que me entendem sobre este ponto. Vosso pensar é um agir, vosso pensar determinado é, portanto, um agir determinado, isto é, aquilo que pensais é exatamente isso porque no pensar agistes exatamente desse modo; e seria algo outro (pensaríeis *algo outro)* se tivésseis agido de outro modo em vosso pensar (se tivésseis pensado *de outro modo).*

3) Ora, aqui deves pensar em particular: *eu*. Como este é um pensamento determinado, ele é necessariamente instituído — segundo as proposições que acabam de ser estabelecidas — por um procedimento determinado no pensar; e a tarefa que te proponho, meu compreensivo leitor, é: tomar consciência propriamente e intimamente de *como* procedes quando pensas: *eu*. Como poderia ocorrer que nós dois não tivéssemos abrangido nesse conceito exatamente o mesmo, tenho de te orientar.

Ao pensares tua mesa ou tua parede, tu, já que efetivamente, como leitor compreensivo, tens consciência da atividade em teu pensar, eras para ti mesmo, nesse pensar, o *pensante;* mas o *pensado* não era, para ti, tu mesmo, e sim algo a ser distinguido de ti. Em suma, em todos os conceitos como este, como o poderás descobrir em tua consciência, o pensante e o pensado são dois. Mas, ao *te* pensares, não és para ti apenas o pensan-

te: és também, ao mesmo tempo, o pensado: nesse caso, pensante e pensado devem ser um só: teu agir no pensar deve retornar a ti mesmo, ao pensante.

523 Portanto — *o conceito ou o pensamento do eu consiste no agir sobre si do próprio eu;* e, inversamente, *um tal agir sobre si mesmo dá o pensamento do eu, e pura e simplesmente nenhum outro pensamento.* O primeiro ponto acabas de encontrar em ti mesmo e de mo conceder. Se acaso puderes ficar chocado com o segundo e ter dúvida quanto a nosso direito de inverter a proposição, deixo a teu cargo experimentar se pelo retorno de teu pensar sobre ti, como o pensante, acaso aparece outro conceito que não o de ti mesmo; e se podes pensar a possibilidade de que apareça outro. — Assim, ambos, o conceito de um pensar que retorna para dentro de si e o conceito do eu, esgotam-se mutuamente. O eu é o que põe a si mesmo, e nada mais; o que põe a si mesmo é o eu, e nada mais. Pelo ato descrito, não advém nada outro do que o eu; e o eu não advém por nenhum outro ato possível, a não ser pelo descrito.

Aqui vês ao mesmo tempo em que sentido o pensar do eu te é atribuído. A saber, os signos da linguagem passaram pelas mãos da falta de pensamento e adquiriram algo da indeterminação que ela tem; não há como entender-se satisfatoriamente através deles. Só quando se fornece o ato pelo qual um conceito se institui, este adquire sua determinação completa. Faze o que te digo e pensarás o que eu penso. Este método será observado também, sem exceção, no prosseguimento de nossa investigação. — Assim, havias talvez acolhido no conceito do eu uma multiplicidade de traços que eu não havia acolhido nele, por exemplo: o conceito de tua individualidade, porque também esta é indicada com aquele signo verbal. De tudo isso estás doravante dispensado: somente aquilo que é instituído pelo mero retorno de teu pensar a ti mesmo é o eu de que falo aqui.

4) As proposições estabelecidas, *que são expressão imediata da observação que acabamos de fazer,* só podem suscitar escrúpulos sob a condição de serem tomadas por algo
524 mais do que essa expressão imediata. O eu somente é instituído pelo retorno do pensar sobre si mesmo, digo eu; e, ao dizer isto, falo exclusivamente daquele que pode ser instituído pelo mero pensar: aquilo que, quando penso assim, aparece imediatamente em minha consciência e que, quando tu pensas assim, aparece imediatamente em tua consciência; em suma, falo somente do conceito do eu. Aqui não se trata ainda, de modo nenhum, de um ser do eu fora do conceito; se e em que medida pode surgir a questão de tal ser em geral, é algo que se mostrará no seu devido tempo. Portanto, para assegurar o leitor contra toda dúvida possível e contra todo perigo de, no decorrer da investigação, ver a proposição admitida por ele ser tomada em um sentido que ele não quis admitir, acrescento à proposição que acaba de ser estabelecida — o eu é um pôr de si mesmo, e outras semelhantes — a expressão: *para o eu.*

Posso também indicar, agora mesmo, a razão desse escrúpulo do leitor, que o faz temer ser levado a admitir algo a mais; sob a condição de que isto não venha a ocasionar dispersão, pois tudo o que vai ser dito é uma observação contingente, que, aqui, ainda não pertence propriamente ao assunto e só é trazida à baila para não deixar persistir, por um instante sequer, alguma obscuridade. — Foi afirmado: Teu eu é instituído única e exclusivamente pelo retorno a ti mesmo de teu pensar. Em algum pequeno recanto de tua alma encontra-se uma objeção contra isso — ou: devo pensar, mas, para poder pensar, é preciso que antes eu *seja;* ou então: devo *me* pensar, retornar para mim, mas aquilo que deve ser pensado, ao qual se deve retornar, precisa antes ser, para depois ser pensado ou para que se retorne a ele. Em ambos os casos postulas um *estar-aí,* um *existir* de ti mesmo, independente do pensar e do ser-pensado de ti mesmo, e como pressuposto dele; no primeiro caso a existência do (eu) *pensante,* no segundo a do (eu) *a ser pensado.* A propósito deste ponto, diz-me, por ora, apenas o seguinte: quem é que está afirmando que

tu deverias já estar sendo, antes do teu pensar? — Sem dúvida tu mesmo, e esse teu afirmar é sem dúvida um pensar; e aliás — como afirmas ainda e nós te concedemos de todo 525
coração — é um pensar necessário e que, nesse contexto, se impõe a ti. Entretanto, só sabes — espero eu — desse teu existir, que deve ser tomado como pressuposto, na medida em que o pensas; logo, também esse existir do eu nada mais é do que o estar-posto de ti mesmo por ti mesmo. Logo, no fato que nos indicaste, se o consideramos com suficiente rigor, não está contido nada mais do que isto: *tens de pensar, como anterior à tua autoposição presente, que foi elevada à consciência clara, uma outra autoposição, ocorrida sem consciência clara, à qual a presente se refere e pela qual esta é condicionada.* Até que te indiquemos a fecunda lei segundo a qual isto é assim, contenta-te com a compreensão de que o fato alegado não enuncia nada mais do que o que foi declarado, e assim não serás desorientado por ele.

II

Passemos a um nível superior de especulação.

1) Pensa-te e observa como o fazes — esse foi meu primeiro pedido. Tiveste de observar, para me entenderes (pois eu falava de algo que só podia estar em ti mesmo) e para encontrares como verdadeiro, em tua própria experiência, o que eu te dizia. Essa *atenção* voltada para nós mesmos naquele ato era o *subjetivo*, comum a nós dois. Teu procedimento no pensar de ti mesmo, que em mim também não era outro, era aquilo *ao qual* davas atenção: era o objeto de nossa investigação: o *objetivo*, comum a nós dois.

Mas agora te digo: observa *teu observar* de tua autoposição; observa aquilo que, na investigação levada a efeito acima, tu mesmo fizeste, e como fizeste para observar a ti mesmo. Faze daquilo mesmo, que até agora era o subjetivo, o objeto de uma nova investigação, que agora iniciamos.

2) Não é tão fácil atinar com o ponto que tenho de tratar aqui; mas, se falharmos, 526
teremos falhado em tudo, pois sobre ele repousa minha doutrina inteira. Permita-me pois o leitor guiá-lo com um introito e colocá-lo tão próximo quanto possível daquilo que terá de observar.

Ao teres consciência de um objeto qualquer — seja, por exemplo, a parede que tens diante de ti — tens propriamente consciência, como acabas de admitir, de teu pensar dessa parede, e só na medida em que tens consciência dele tens consciência da parede. Mas, para teres consciência de teu pensar, tens de ter consciência de ti mesmo. — *Tu* tens consciência de *ti* mesmo, dizes; logo, distingues necessariamente teu eu *pensante* do eu *pensado* no pensamento do eu. Mas, para que possas fazê-lo, o pensante nesse pensar tem de ser por sua vez *objeto* de um pensar superior, para poder ser objeto da consciência; com isso, obténs, ao mesmo tempo, um novo *sujeito*, que deve novamente ter consciência daquilo que antes era o *estar-consciente-de-si*. E aqui argumento mais uma vez como antes; e depois de termos principiado a inferir segundo essa lei, não podes mais indicar me nenhum lugar onde devêssemos deter-nos; logo, para cada consciência, precisaremos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito; logo, jamais chegaremos a poder admitir uma consciência efetiva. — Só tens consciência de ti mesmo, como aquele do qual há consciência, na medida em que tens consciência de ti mesmo, como aquele que tem consciência; mas, nesse caso, aquele que tem consciência se torna, novamente, aquele do qual há consciência, e tens, novamente, de tomar consciência daquele que tem consciência deste, e assim ao infinito: e, assim podes ver como chegarias a uma primeira consciência...

Em suma: por essa via, a consciência absolutamente não se deixa explicar. — Recapitulando: qual era a essência do raciocínio acima e a razão precisa pela qual a consciência era inconcebível por essa via? Esta: todo objeto chega à consciência única e
527 exclusivamente sob a condição de que eu tenha, também, consciência de mim mesmo, do sujeito que tem consciência. Essa proposição é irrefutável. — Mas nessa minha autoconsciência, foi afirmado ainda, eu sou para mim mesmo objeto, e, para o sujeito desse objeto, vale mais uma vez o que valia para o precedente: ele se torna objeto e precisa de um novo sujeito; e assim ao infinito. Desse modo, em toda consciência, sujeito e objeto seriam separados um do outro e cada um deles considerado em sua particularidade: esta era a razão pela qual a consciência redundou incompreensível para nós.

E, no entanto, há consciência; por conseguinte, aquela afirmação tem de ser falsa. Dizer que ela é falsa significa: seu contrário tem validade; logo, tem validade a seguinte proposição: há uma consciência em que o subjetivo e o objetivo absolutamente não se separam, e são absolutamente um e o mesmo. Logo, tal consciência seria aquilo de que precisamos para explicar a consciência em geral. Agora, sem cuidar mais disso, voltemos tranqüilamente à nossa investigação.

3) Ao pensares, como te pedimos, ora objetos, que deveriam estar fora de ti, ora a ti mesmo, sabias, sem dúvida, que e o que e como pensavas; pois éramos capazes de conversar um com o outro sobre isso, como fizemos acima.

Como chegaste, então, a essa consciência de teu pensar? Tu me responderás: eu o sabia imediatamente. A consciência de meu pensar não é eventualmente algo contingente ao meu pensar, só acrescentada a ele posteriormente e vinculada com ele, mas é inseparável dele. — Assim responderás, e assim tens de responder; pois não consegues pensar teu pensar sem uma consciência dele.

Portanto, em primeiro lugar, teríamos encontrado aqui uma consciência tal como a que procurávamos acima; uma consciência em que o subjetivo e o objetivo estão imediatamente unificados. A consciência de nosso próprio pensar é essa consciência. — Em
528 segundo lugar, tens consciência imediata de teu pensar; como te representas isso? Obviamente de nenhum modo, a não ser do seguinte: tua atividade interior, que se dirige para algo fora dela (o objeto do pensar), vai ao mesmo tempo para dentro de ti mesmo, e para ti mesmo. Mas pela atividade que retorna a si surge, para nós, segundo que foi visto acima, o eu. Logo, em teu pensar de ti mesmo tinhas consciência de ti mesmo, e era justamente essa autoconsciência aquela consciência imediata de teu pensar, quer tivesses pensado um objeto, quer a ti mesmo. — Assim, a autoconsciência é imediata: nela, subjetivo e objetivo estão inseparavelmente unificados e são absolutamente um.

Uma tal consciência imediata chama-se, na expressão científica, uma *intuição*, e assim também a chamaremos. A intuição de que se trata aqui é um *pôr-se como* pondo (algo objetivo, que também pode ser eu mesmo, como mero objeto), mas de nenhum modo, eventualmente, um mero *pôr;* pois com isso continuaríamos envolvidos na mesma impossibilidade, que acaba de ser indicada, de explicar a consciência. O que importa, acima de tudo, para mim, é ser entendido e convencer sobre este ponto, que constitui a fundação de todo o sistema que será apresentado aqui.

Toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata em que subjetivo e objetivo sejam pura e simplesmente um; sem isso, a consciência é pura e simplesmente inconcebível.

Será sempre em vão que se procurará por um elo entre o sujeito e o objeto, se ambos já originariamente não tiverem sido apreendidos em sua unificação. Por isso, toda filosofia que não parte do ponto em que ambos estão unificados é, necessariamente, fútil e incompleta, e não é capaz de explicar o que deve explicar; logo, não é uma filosofia.

Essa consciência imediata é a intuição do eu que acaba de ser descrita; nela o eu põe a si mesmo necessariamente e é, portanto, o subjetivo e o objetivo em um só. Toda outra consciência é vinculada a esta e mediada por ela; e única e exclusivamente pela 529
vinculação com ela se torna uma consciência. Só ela não é mediada ou condicionada por nada; é absolutamente possível, e pura e simplesmente necessária, se é que deve haver qualquer outra consciência. — O eu não deve ser considerado como mero sujeito, como foi considerado até agora, quase sem exceção, mas como sujeito-objeto no sentido indicado.

E aqui não se trata de nenhum outro ser do eu, a não ser daquele que se encontra na auto-intuição descrita; ou, para exprimi-lo ainda mais rigorosamente, do ser dessa própria intuição. Eu sou essa intuição, e pura e simplesmente mais nada, e essa intuição mesma é eu. Por esse pôr de si mesmo, não deve ser produzida, eventualmente, uma existência do eu, como uma coisa-em-si capaz de subsistir independentemente da consciência; afirmação esta que seria o maior dos absurdos. Tampouco se pressupõe *antes* dessa intuição uma existência do eu independente da consciência, como coisa (capaz de intuir); o que, a meu ver, não seria um absurdo menor, embora não se deva dizer isso quando os sábios mais afamados de nosso século filosófico pendem para essa opinião. Uma tal existência não deve ser pressuposta, digo eu; pois, se não podeis falar de nada *de que não tendes consciência* e se tudo aquilo de que tendes consciência *é condicionado pela autoposição indicada*, então *não podeis inversamente fazer de algo determinado*, de que tendes consciência, ou seja, daquela existência do eu pretensamente independente de todo intuir e pensar, *a condição daquela autoconsciência*. Ou tendes de confessar que falais de algo sem saber dele, o que dificilmente fareis, ou tereis de negar que a autoconsciência indicada condiciona toda outra consciência, e basta que me tenhais entendido para que isso vos seja pura e simplesmente impossível. — Logo, também isto fica claro aqui: que, com nossa primeira proposição, não somente para o caso alegado, mas para todos os casos possíveis, fomos colocados irreversivelmente 530
no ponto de vista do idealismo transcendental; e que é absolutamente a mesma coisa entender aquela e convencer-se deste.

Portanto — a inteligência intui a si mesma, meramente como inteligência, ou como inteligência pura, e nessa auto intuição consiste seu ser. Logo, caso possa eventualmente haver, ainda, outro modo de intuição, essa intuição será denominada, com razão, intuição *intelectual*. — Em vez da palavra inteligência prefiro empregar a denominação: egoidade; pois esta designa da maneira mais imediata, para todo aquele que é capaz do mínimo de atenção, esse retorno da atividade para dentro de si mesma.[1]

[1] Ultimamente costuma se empregar com freqüência, para exprimir esse mesmo conceito, a palavra *Selbst* (si mesmo). Se deduzo corretamente, a família inteira a que pertence essa palavra, por exemplo: *selbiger* (o próprio) etc., *derselbe* (o mesmo) etc., indica uma referência a algo já posto, mas pura e simplesmente na medida em que está posta *por seu mero conceito*. Se sou *eu* esse posto, então a palavra é formada: *Selbst*. Logo, *Selbst* pressupõe o conceito do eu; e tudo o que é pensado de absoluto nessa palavra é emprestado desse conceito. Numa exposição popular a palavra *Selbst* é talvez mais cômoda porque dá ao conceito do eu, que é pensado juntamente com ela, embora sempre obscuramente, uma ênfase particular, de que o leitor comum bem pode precisar; mas, na exposição científica, parece-me que o conceito deveria ser nomeado por seu signo imediato e próprio. — Mas qual seria o propósito a alcançar, colocando em confronto ambos os conceitos, o do *Selbst* e o do eu, como diferentes, e deduzindo do primeiro uma doutrina sublime e do segundo uma doutrina abominável, como ocorreu recentemente em um escrito destinado ao grande público, cujo autor tinha a obrigação de saber, pelo menos historicamente, que esta última palavra também é tomada em outra significação e que sobre o conceito designado por ela nessa significação é construído um sistema que absolutamente não contém aquela doutrina abominável? — Qual seria o propósito a alcançar com isso é absolutamente impossível conceber, quando não se quer nem se pode admitir um propósito hostil. (N. do A.)

III

531 Há ainda uma circunstância, na observação da atividade requerida por nós, que merece ser notada. Considere-se, por enquanto, esta observação apenas como acessória. Sobre ela não será construído nada imediatamente, só bem mais adiante se mostrará que conseqüências ela tem. Apenas, não podemos perder a ocasião, que temos aqui, de fazer essa observação.

Na representação de um objeto ou de ti mesmo, tu te encontras como ativo. Observa mais uma vez bem intimamente aquilo que aparece em ti na representação da atividade. — Atividade é agilidade, movimento interior; o espírito se arrebata acima de opostos absolutos; — descrição pela qual de nenhum modo se torna concebível o que é inconcebível, mas é lembrada vivamente aquela intuição que se encontra necessariamente em cada um de nós. — Mas essa agilidade não se deixa intuir e não é intuída, a não ser como um *desprender a força ativa de um repouso;* e assim a intuíste de fato, se apenas desempenhaste efetivamente o que exigimos de ti.

Pensaste, de acordo com o meu pedido, tua mesa, tua parede, e assim por diante, e, depois de teres produzido ativamente em ti os pensamentos desses objetos, ficaste então absorvido na contemplação pousada e fixa deles *(Obtutu haerebas fixus in illo*, como diz o poeta).[1] Eu te disse: agora pensa-te, e observa que esse pensar é um fazer. Tinhas, para cumprir o exigido, de desprender-te daquele repouso da contemplação, daquela determinidade de teu pensar, e determiná-la de outro modo; e só na medida em que observaste esse desprender e esse alterar da determinidade é que te observaste como ativo. Invoco aqui exclusivamente tua própria intuição interior; demonstrar-te de fora algo que só pode estar em ti mesmo, não sou capaz de fazer.

532 O resultado da observação feita agora seria este: só é possível encontrar-se como ativo na medida em que se opõe a essa atividade um repouso (uma retenção e fixidez da força interior). (Esta proposição, que aqui lembramos apenas de passagem, também é verdadeira inversamente: não é possível ter consciência de um repouso sem pôr uma atividade. A atividade nada é sem o repouso e vice-versa. Aliás, esta outra proposição é verdadeira universalmente e, nos capítulos seguintes, será estabelecida nessa sua validade universal: Toda determinação, o que quer que seja determinado, ocorre por contraposição. Aqui estamos considerando apenas o caso singular que temos diante de nós.)

Qual era a determinação particular do teu pensar que, como repouso, precedeu imediatamente aquela atividade pela qual pensaste a ti mesmo; ou, para exprimi-lo mais exatamente, que estava imediatamente unificada com ela, de tal modo que não podias perceber uma sem a outra? — Eu te disse: pensa *a ti mesmo*, para designar a ação que devias desempenhar, e tu me entendeste sem mais explicações. Logo, sabias o que significa: *eu*. Mas não precisavas saber — e, segundo minha pressuposição, não sabias — que esse pensamento é instituído por um retorno da atividade a si mesma, e era isso que devias aprender. Ora, o eu, em virtude do que foi visto acima, nada mais é do que um agir que retorna a si mesmo; e um agir que retorna a si mesmo é o eu. Como poderias então conhecer a este último, sem conhecer a atividade pela qual ele é instituído? Unicamente da maneira seguinte: ao entenderes a expressão *eu*, encontraste *a ti, isto é, a teu agir*

[1] Virgílio: "Com o olhar aderias fixo a ele" (N. do T.)

como inteligência, determinado de certa maneira; embora sem conhecê-lo exatamente *como um agir*. Tu o conhecias apenas como *determinidade*, ou *repouso*, sem saber propriamente, nem procurar saber de onde vinha aquela determinidade de tua consciência; em suma, assim que me entendeste, aquela determinidade estava imediatamente lá. Por isso me entendeste e pudeste dar à tua atividade, que eu solicitava, a direção conveniente. Logo, a determinidade de teu pensar pelo pensar de ti mesmo era — e tinha necessariamente de ser — aquele repouso de que te desprendeste para entrar em atividade. 533

Ou, para tornar isto mais claro: Quando eu te disse: pensa-te, e tu entendeste esta última palavra, desempenhaste *no próprio ato do entender* a atividade que retorna a si, pela qual o conceito do eu é instituído, apenas sem saber disso, pois não estavas particularmente atento a isso; e disso decorreu para ti aquilo que encontraste em tua consciência. Observa como o fazes — disse-te eu em seguida; e tu desempenhaste a mesma atividade que já havias desempenhado, porém com atenção e consciência.

Em geral, costuma-se chamar a atividade interior, captada em seu repouso, de *conceito*. Logo, era o conceito do eu que estava necessariamente unificado com a intuição dele e sem o qual a consciência do eu permaneceria impossível; pois só o conceito perfaz e abrange a consciência.

O conceito, onde quer que apareça, nada mais é do que a atividade do próprio intuir, não captada como agilidade, mas como repouso e determinidade; e é isso que ocorre também com o conceito do eu. A atividade que retorna a si, captada como fixa e persistente — pela qual desde logo ambos, eu, como ativo, e eu, como objeto de minha atividade, coincidem — é o conceito do eu.

Na consciência comum só aparecem conceitos, e nunca intuições como tais; não obstante, o conceito só é instituído pela intuição, embora sem nossa consciência. Só é possível elevar-se à consciência da intuição por liberdade, como acaba de ocorrer a propósito do eu; e toda intuição consciente refere-se a um conceito, que indica à liberdade uma direção. Daí decorre que, em geral, assim como em nosso caso particular, o objeto da intuição existe anteriormente à intuição. Esse objeto é justamente o conceito. Segundo 534
nossa presente colocação, é fácil ver que este nada mais é do que a própria intuição não considerada como tal, como atividade, mas como repouso.

O PROGRAMA DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA*

(1800)

Tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho

* Este *Anúncio de uma Nova Exposição da Doutrina-da-Ciência*, publicado em 1800, é um texto raro, não incluído por Immanuel Hermann nas *Obras Completas* e publicado apenas em 1921, em edição fora do comércio, por Friedrich Meyer, com o título: *Um Texto Desaparecido de Fichte*. Mas, por sua importância, não poderia ser omitido aqui.

Há seis anos a doutrina da-ciência se encontra diante do público alemão. A acolhida que teve, da parte de leitores variados, foi muito variada — encontrou na maioria deles adversários veementes e apaixonados, em alguns deles apologistas insuficientemente informados, em alguns poucos deles adeptos e colaboradores brilhantes. — Há cinco anos encontra se em minha mesa de trabalho uma nova exposição dessa ciência, segundo a qual eu costumava orientar minhas aulas. Neste inverno estou cuidando de uma elaboração dessa nova exposição e espero poder apresentá-la impressa ao público na próxima primavera.

Gostaria muito que o público, *provisoriamente*, isto é, até que se torne possível sua própria convicção, tivesse a bondade de acreditar em mim quanto às duas afirmações seguintes e de tomá-las como pressupostos para a leitura dessa nova exposição. A primeira: Que, com exceção de alguns poucos indivíduos (e meus ouvintes diretos, dos quais não cabe falar aqui), é como se não houvesse entre o público intelectual *nenhuma* notícia da doutrina-da ciência. A segunda: Que essa ciência é uma ciência inteiramente recém-*inventada*, da qual nem sequer a idéia existia antes, e que só pode ser tirada da própria doutrina-da-ciência e só pode ser julgada a partir de si mesma.

Quanto ao primeiro ponto: A *Fundação da Doutrina-da-Ciência*, publicada há seis anos como manual para meus ouvintes, não foi, ao que eu saiba, entendida por quase ninguém e não foi útil para quase ninguém, a não ser para meus ouvintes diretos. Ela parece não poder legitimamente dispensar uma complementação oral. Em minha *Filosofia do Direito* e em minha *Filosofia dos Costumes* tive, parece-me, mais êxito em expor claramente meus pensamentos, mesmo sobre a filosofia em geral. Mas — não sei se por terem habitualmente dado pouca atenção às introduções e aos primeiros capítulos desses escritos, ou se porque em geral é difícil dar às proposições derivadas de meu sistema, sem suas primeiras premissas, a mesma evidência que se pode com facilidade dar às premissas — parece, a julgar por todas as manifestações que encontrei depois da publicação desses livros e mesmo por ocasião dela, que mesmo com eles o público não chegou muito mais longe em relação ao ponto capital. Só *as duas introduções* à doutrina-da-ciência e *o primeiro capítulo de uma nova exposição* desse sistema, que foram publicados em um jornal filosófico, parecem ter sido melhor compreendidos e ter despertado, em alguns leitores imparciais, expectativas favoráveis quanto à doutrina da-ciência. Mas, com esses textos, só é possível engendrar, no máximo, um conceito provisório de meu projeto; neles esse projeto não é, de nenhum modo, executado e completado efetivamente.

Em que medida meu brilhante colaborador, o Professor Schelling, em seus escritos referentes à ciência da natureza e em seu sistema do idealismo transcendental, recentemente editado, teve mais êxito em facilitar o acesso ao ponto de vista transcendental, é algo que não quero examinar aqui.

Já declarei certa vez, em outro lugar, que — quanto a mim — estou disposto a assumir toda a responsabilidade pela incompreensão quase universal que meu sistema encontrou no passado, se com isso puder levar o público a interessar-se novamente pelo assunto trazido à baila. Em se tratando de um sistema totalmente novo, que não segue a via de um desenvolvimento a partir da ciência anteriormente existente e que foi encontrado por uma via inteiramente outra, seu inventor precisa de uma longa prática com os mais variados indivíduos, para adquirir a habilidade de tirá-lo de seu próprio espírito e apresentá-lo diante de outros espíritos.

Gostaria, portanto, para garantir melhor êxito ao estudo da investigação anunciada, que — não apenas, como é óbvio, *os conceitos filosóficos hauridos em outros sistemas*, mas também os *conceitos sobre a doutrina-da-ciência engendrados a partir daquilo que escrevi até agora sobre ela* — fossem deixados inteiramente de lado no estudo da nova exposição, que meus escritos anteriores fossem provisoriamente considerados como inexistentes e que os leitores se acreditassem convidados para uma investigação nova, jamais trazida à baila anteriormente. Provisoriamente — digo eu —, isto é, até que seja possível retomar aqueles conceitos com mais legitimidade e com outra clareza, e considerar sob outra luz aqueles escritos, que com isto não são, de modo nenhum, declarados ineptos. Pois não se creia que a preocupação já várias vezes manifestada por pessoas cautelosas que não gostam de ocupar-se aleatoriamente com as coisas do pensamento — eu poderia, depois de ter atormentado o público com o estudo intensivo de uma doutrina abstrata, mais cedo ou mais tarde retirá-la, e então toda a fadiga aplicada a seu estudo estaria perdida —, que essa preocupação, digo eu, se tenha concretizado agora. Só é possível retirar aquilo que se *opinou;* mas aquilo que se *soube* efetivamente não se pode retirar. Aquilo que se *pode saber* é o que é cabalmente e permanentemente certo para sempre: para quem essa certeza se revelou uma vez, ela permanece enquanto ele próprio permanecer. Ora, se com a descoberta da doutrina-da-ciência engendrei em mim um saber efetivo, como certamente o afirmo, então esse saber pode bem ser exposto com mais clareza *para outros* (não *para mim*), mas nunca poderá ser retirado: e se algum de meus leitores, por ocasião daqueles escritos, engendrou em si um saber, este não pode nunca ser tomado dele, mesmo que eu, por doença ou velhice, viesse a cair em tal fraqueza de espírito que deixasse de perceber aquilo que agora percebo muito bem, deixasse de entender meus próprios escritos e nessa incompreensão os retirasse.

Passo ao segundo ponto. A doutrina-da-ciência, disse eu, é uma ciência cabalmente nova. Antes dela não existiu nada que lhe fosse sequer semelhante.

Desde *Kant* — que ele conduziu a filosofia até uma altura nunca atingida antes é algo tão certo, quanto é certo que sua Escola não foi mais adiante do que ele[1] —, desde Kant a filosofia é um conhecimento racional a partir de *conceitos*, e é oposta à matemática justamente por ser esta última um conhecimento racional a partir de *intuições*.

A propósito deste modo de ver a filosofia, há muita coisa que não foi levada em conta.

Em primeiro lugar: já que deve haver também um conhecimento racional a partir de *intuições*, como se afirma quanto à matemática, então, se com aquele conhecimento todo conhecer e pensar não chega a seu termo, e, aliás, apenas para que a mera afirmação *de que* há um tal conhecimento seja possível, é preciso que haja, por sua vez, *um conheci-*

[1] O Professor Beck, como autor de *O Único Ponto de Vista Possível*, eu não considero como pertencente a essa escola, assim como também Kant se afastou dela. Ele estava a caminho da doutrina da-ciência. Se tivesse tornado seu projeto inteiramente claro para si mesmo, ele a teria descoberto. (N. do A.)

mento desse conhecimento, e, uma vez que uma intuição como tal só pode, em si mesma, ser intuída, que este seja um conhecimento por *intuição*. Onde, então, está realizada essa *máthesis* da *máthesis?*

Em segundo lugar, eis como eu continuaria a falar àqueles que pensam assim: Vocês querem instituir um *conhecimento racional* (e isto deve querer dizer aqui, sem dúvida, do mesmo modo que no caso da matemática, um conhecimento *pela* razão, como *cognoscente*, e aliás como razão pura, sem qualquer ingerência da percepção), querem instituir um tal conhecimento por *conceitos* — conceitos que vocês, sem dúvida, *têm* anteriormente ao conhecimento instituído a partir deles, conceitos que vocês decompõem, explicitando aquilo que está coligido neles. Aqui percebo muito bem como vocês reencontrarão corretamente nesses conceitos aquilo que anteriormente já estava neles, e como vocês, pelo desenvolvimento desses conceitos, tornam seu conhecimento mais *claro*, mas nunca como, com essa operação, os *ampliam*, os *criticam*, os *fundam* e, caso sejam incorretos, os depuram.

Vocês têm o conceito, e o pressupõem para o desenvolvimento de um conhecimento a partir dele. Mas como chegaram a esse conceito? O que é aquilo que nele concebem, e como o tinham e o mantinham até o conceberem e enquanto o concebiam? Portanto, simplesmente para que sejam possíveis os conceitos que vocês pressupõem em sua ciência e que para esta são o (ponto) supremo, vocês têm de admitir algo superior a todo conceito. Em contrapartida, que vocês concebam o não concebível, aquilo que não se encontra naquele (ponto) supremo que contém a matéria para todos os conceitos, e que assim estabeleçam para nós conceitos dessa natureza, é algo de que, sem dúvida, a essência da razão já cuidou, e é certo que não temos algo semelhante a temer de sua parte. Mas sem dúvida vocês, já que pretendem estabelecer ciência necessária e universalmente válida, partem de conceitos cuja necessidade *como conceito* vocês afirmam, isto é, dos quais afirmam que o diverso coligido neles é coligido com absoluta necessidade e é inseparável entre si. Como e onde pensam então demonstrar o fundamento dessa necessidade do coligir? Esse fundamento, sem dúvida, não pode estar no próprio coligir, de tal modo que este fosse seu próprio fundamento, portanto livre e não necessário; mas então em algo fora dele? Assim, vocês seriam sempre levados para além do conceito.

Desde que se começou a falar de uma crítica da razão, de um conhecimento da razão, como *conhecida*, e tornou-se tarefa da razão conhecer em primeiro lugar *a si mesma*, e somente a partir disso deduzir como pode conhecer algo fora de si mesma, deveria ter-se tornado claro que essa razão, para apreender-se e captar-se, não poderia fazê-lo em algo derivado, que não tem seu fundamento em si mesmo, como o conceito, mas teria de fazê-lo no único imediato, *na intuição;* que, portanto, se de agora em diante só se deve chamar de filosofia *o conhecimento da própria razão por si mesma*, a filosofia não pode absolutamente ser um conhecimento por conceitos, mas tem de ser um conhecimento por intuição.

E, como de fato a matemática existe efetivamente entre nós, já deveria ser para todos algo bem conhecido e corrente, a partir dela, que o fundamento da evidência imediata, da necessidade e da validade universal não está nunca no conceito, mas na intuição do conceber; intuição que, aliás, nunca é necessária, ou contingente, ou algo dessa ordem, mas que apenas é, pura e simplesmente, e é assim como é — e que tampouco é universalmente válida, pois permanece eternamente uma e a mesma, mas justamente por isso comunica a todo conceito que a concebe, porque *a* concebe e *na medida em que* a concebe, sua inalterabilidade. Com isso se teria descoberto que tudo aquilo que nas filosofias pré-kantianas e na kantiana é efetivamente evidente e universalmente válido se

funda — mas sem que essas filosofias tenham consciência clara disso — não no conceito, mas exclusivamente na intuição.

Desde que em nossa época se verificou com toda clareza e por toda parte que a linguagem não basta mais para o entendimento sobre conceitos filosóficos e chegou a ser feita a proposta irônica, que mais tarde Herder e seu parente espiritual *Jean-Paul*[2] levaram a sério, de *fazer preceder — digo: preceder! — a crítica da razão por uma meta-crítica da linguagem*, deveria ter-se tornado claro que, já que na vida efetivamente nos entendemos, teria de haver na razão, tanto para *esse* entendimento como para a eterna cisão *sobre a filosofia*, um meio de unificação superior ao *conceito* e à sua cópia de segunda mão, freqüentemente tão falsificada, que é a *palavra*. E que esse meio de unificação superior poderia ser a intuição, diante de cujo tribunal teriam de colocar-se o próprio conceito e seu suplente, a palavra; de tal modo que, de agora em diante, uma meta-crítica da linguagem filosófica seria tão pouco necessária quanto uma meta-crítica das expressões: ponto matemático, linha, e assim por diante.

Logo, a filosofia seria um conhecimento da própria razão por si mesma — por intuição. A primeira parte desta definição é a importante descoberta de Kant, que este, contudo, não chegou a executar; a segunda, como condição de possibilidade dessa execução, foi acrescentada pela doutrina-da-ciência; logo, esta é uma ciência inteiramente recém-descoberta.

Só peço que não rejeitem de antemão e sem exame essa idéia, tão logo ouçam pronunciar as palavras *doutrina-da-ciência* e *intuição* e intuição *intelectual* (pois é de uma tal intuição que parte a doutrina-da-ciência) — à maneira de *Kant*, que recentemente se pôs a explicar às pessoas as expressões que elas mesmas utilizam, de tal modo que estas têm de ser consideradas incorretas de qualquer modo que se empreguem. "Doutrina-da-ciência é... *lógica pura;* por isso é trabalho vão tentar extrair dela um objeto real".[3] Intuição intelectual "seria... *uma intuição não-sensível de algo consistente e em repouso;* o que é absurdo".[4] Doutrina-da-ciência, para mim, absolutamente não é lógica; chego a banir inteiramente a lógica pura do âmbito da filosofia. Intuição intelectual, para mim, não é intuição de algo consistente. O que ela seja, justamente porque toda intuição está em um plano superior ao conceito, não pode tornar-se concebível; só é possível travar conhecimento com ela tendo-a. Quem ainda não a conhece, que espere por nossa exposição; ou pense, enquanto isso, em sua consciência do *traçar* uma linha (não na linha *traçada*), que — espero eu — também não é algo consistente. A doutrina-da-ciência é *máthesis*, não somente segundo a forma *exterior*, mas também segundo o *conteúdo*. Descreve uma série contínua da intuição e demonstra todas as suas proposições na intuição. É a *máthesis* da própria razão. Assim como, por exemplo, a geometria abrange o sistema inteiro de nossas delimitações do espaço, ela abrange o sistema da razão inteira. — Eu desejaria que ninguém se dispusesse ao estudo da doutrina-da-ciência sem algum conhecimento da matemática — o único procedimento *materialiter* cabalmente científico que existe entre nós — e sem uma clara penetração do fundamento da *evidência imediata* e da *validade universal* dos postulados e teoremas matemáticos. A quem percebe, por exemplo, por que a proposição: "Entre dois pontos só é possível uma linha reta" — colige a infinidade dos casos possíveis em uma unidade e os presentifica, e de onde nasce a certeza imediata de que, se a razão permanece razão, nunca ocorrerá

[2] Este último, em sua *Clavis Fichtiana*. Esta chave pode bem ser que não funcione, pois seu fabricante não conseguiu entrar. (N. do A.)

[3] Cf. a declaração de Kant sobre a doutrina-da-ciência, na gazeta literária de Iena. (N. do A.)

[4] Este é o sentido, ainda que não com as mesmas palavras, do artigo de Kant contra Schlosser: *Sobre o Tom Pomposo em Filosofia*. (N. do A.)

nenhum caso que a contrarie; a este posso prometer com bastante confiança que entenderá a doutrina-da-ciência, em sua nova exposição, com a mesma facilidade com que entende a geometria. Quem não o percebe — e tenho razões para acreditar que em muitos chega a faltar o sentido para aquela evidência e validade universal, e que estes só não contradizem a geometria porque esta está *estabelecida* como ciência evidente —, a estes eu poderia desaconselhar o estudo da doutrina-da-ciência. Ela se encontra em um mundo absolutamente inexistente para eles.

Porque a doutrina-da-ciência é matemática, ela tem as vantagens da matemática.

Em primeiro lugar, a mesma evidência *imediata*. Nela não tem lugar nenhuma vacilação, nenhum vaivém da reflexão, nenhuma ponderação para saber se se quer ou não aceitar uma afirmação. Quem não acerta o ponto correto, absolutamente não a entende; quem o acerta é arrebatado por ela com clareza e necessidade imediatas; não *pode* ver de outro modo, que não seja assim. — A mesma *determinidade* completa. Seja qual for o signo a que ela vincule seu objeto, que ela o chame de eu, de não-eu, de X ou de Y — o signo não é nada; só aquilo que aparece na intuição imediata de cada um é o de que se trata. Isto não pode vacilar e alterar-se entre as mãos, como um punhado precário trazido de uma linguagem precária, ao qual um associou mais, outro menos em sua fantasia, e que o mesmo sujeito desenvolve ora com mais precisão, ora com menos; mas é para toda razão o mesmo, e permanece o mesmo para todo ser racional, pelo menos enquanto este permanece para si mesmo. — A mesma *irrefutabilidade*. Sobre a doutrina-da-ciência — e contra a doutrina-da-ciência — absolutamente não se pode discutir. Ou se penetra sua proposição, e nesse caso ela é aceita imediatamente, ou não se penetra essa proposição. Neste caso, ela absolutamente não está existindo para nós; e se contudo a contradizemos, não estaremos contradizendo o que *ela* disse, mas algo que nós mesmos forjamos. — Como, e a partir de que premissas, se pode então discutir contra aquela ciência? Acaso, como até agora se tentou, a partir de *conceitos* e *proposições* desenvolvidas por conceitos? Mas, segundo a regra de toda discussão, o adversário tem de estar de acordo com aquilo a partir do qual se argumenta contra ele. Ora, a doutrina-da-ciência não deixa, terminantemente e sem nenhuma exceção, valer nenhum conceito que ela não tenha engendrado, no interior de seus limites, a partir da intuição; e nenhum de seus conceitos vale para ela mais, ou algo outro, do que aquilo que estava contido na intuição. — Ou quer-se recusar então a ela a intuição e o que está contido nesta? Nesse caso, ela é meramente *negada*, mas não *refutada*. Quem nega ao geômetra que entre dois pontos não é possível mais de uma linha reta é, sem dúvida, alguém que não pode ser convencido disso, e suprimiu a possibilidade de toda geometria. Mas penso que nenhum homem de entendimento são se importará com ele.

Mas, como a filosofia não conta com a mesma autoridade que a geometria — será que contra a matemática, quando esta foi tratada cientificamente pela primeira vez, não foram levantadas as mesmas objeções que agora são feitas contra a filosofia; e será que os não-pensantes de nossa época são impedidos por outra coisa, que não a autoridade, de fazer ainda hoje, contra a matemática, objeções semelhantes? [5] — como ainda não lhe é permitido deixar de se importar, sumariamente, com aquele que afirma em seu domínio coisas semelhantes ao que seria, no domínio do geômetra, a afirmação: "Entre dois pontos são possíveis infinitas linhas retas diferentes" — ela tem, em contrapartida, um recur-

[5] Ao criador de um pretensamente novo sistema dogmático (o Pastor Werner) não se manifestou deste modo diante dos ouvidos dos contemporâneos: "A afirmação da divisibilidade infinita" do espaço é um contrasenso dos geômetras, que "desonra sua ciência", de resto tão "útil"? (N. do A.)

so que o matemático não tem em seu domínio, embora o tenha em geral, para esse caso, na filosofia: consiste em poder fazer com que aquele que a contradiz regrida da afirmação que faz para uma outra qualquer, que ele próprio não entende e para cuja explicação não é capaz de pronunciar uma palavra inteligível sequer; e assim torna claro para todos — e para ele próprio — que seu entendimento e sua razão são derivados propriamente de um desentendimento e de uma irracionalidade absolutos.

Praza aos céus que, com esta nova exposição — cujo entendimento garanto a todo aquele que simplesmente seja dotado de inteligência científica —, o público filosofante tenha a ocasião de, afinal, *interessar-se seriamente* pela doutrina-da-ciência. Desde Kant, as cabeças um pouco melhores nesse domínio, com exceção de poucas, continuaram a falar cada uma para si, sem escutarem umas às outras; e assim, em vez de um diálogo científico, elevou-se um clamor selvagem, confuso e entrecruzado de todas. Revelou-se alguma autonomia de pensamento; mas o dom de entender aos outros parece ter-se perdido inteiramente. É tempo, para o bem da ciência, de encetar outro caminho. Por mais profundamente que eu, quanto a mim, possa estar convencido da evidência e da irrefutabilidade da doutrina-da-ciência, ainda assim, *para com os outros*, a fim de reconhecer a autonomia de *sua* razão e simplesmente tornar possível o *exame próprio* de cada um, e *provisoriamente*, isto é, até que a tenham estudado, devo-lhes a pressuposição de que posso, contudo, ter-me enganado; do mesmo modo que o matemático tem de pressupor isso, no início de seu ensino e quando, diante do discípulo, parece ainda apenas procurar sua ciência. Faço aqui, explicitamente, essa pressuposição; *em contrapartida, exijo de todos os seres racionais, provisoriamente, isto é, até que me tenham refutado, a pressuposição equivalente de que, do mesmo modo, posso também estar certo.*

Depois que, diante dos ouvidos do mundo todo, a partir de considerações como as que foram feitas acima e que forçosamente levam a meditar todo aquele que sabe algo de ciência, são feitas promessas como a que foi feita acima — depois de ter sido prometido, como já ocorreu muitas vezes, que tal filosofia elevaria à pureza e à clareza todas as outras ciências —, seria, sem dúvida, imperdoável que continuassem a falar, sem sequer parar para ouvir o que será dito em seguida, ou, como tem ocorrido até agora, se limitassem, quando muito, a atirar apressadamente ao autor um gracejo tolo ou um insulto.

Leia-se, portanto, e aliás até ter entendido — em seguida aceite-a ou refute-a quem puder; ou, quem não quiser fazer tudo isso, fique calado de agora em diante sobre tudo que diz respeito à filosofia. Não é possível adotar razoavelmente, nestas circunstâncias, outro critério. É preciso, em nome de Deus, levar a sério de uma vez por todas a revolução na filosofia, *sobre* a qual há mais de um século se fala tão a torto e a direito. Que fique para trás quem ficar para trás, mas que saiba que está atrás, se cale e não extravie os outros, que querem seguir adiante.

Não me interessarei em assinalar os numerosos erros que, desde o aparecimento da doutrina-da-ciência, contra esta ou sem tomar conhecimento dela, se elevaram no domínio da filosofia. O que é passado passou. Mas, depois que a nova exposição — cujo entendimento presumo, com todo direito, em todos, e a cujos princípios poderei referir-me —, estiver diante do público, passarei a fiscalizar, em um periódico próprio, o progresso da filosofia.

O choque provocado, mais uma vez, por este próprio anúncio e pelo seu tom, peço que o contenham por ora, até terem entendido a própria exposição anunciada. Mesmo o tom decorre do assunto e só pode ser julgado a partir dele.

Nas acusações de arrogancia, feitas tão freqüentemente contra mim e contra outros defensores da doutrina-da ciência, foi esquecido precisamente o ponto mais execrável de nossas presunções, a saber, que com toda seriedade temos a pretensão de possuir e ensinar ciência — eu digo: ciência. Aqueles que narram uns aos outros suas *opiniões* têm de ser tolerantes e corteses entre si, pois a opinião do outro pode muito bem ter tanto valor quanto a sua. Entre eles se diz: viver e deixar viver, conjeturar e deixar conjeturar. Eles têm de ser modestos na forma exterior porque no essencial são completamente arrogantes; pois é a mais monstruosa das arrogâncias acreditar que importa algo para o outro saber o que *nós* opinamos. Mas alguém cuja *ciência* — que não é nunca assunto dos indivíduos, e sim propriedade de todo o reino da razão — deva ser modesta para com a ignorância, é uma das coisas que nunca pude conceber. Logo, tudo depende unicamente de saber se nossa pressuposição — de que possuímos ciência — é correta. Decida-se primeiro algo quanto a isso; em seguida, o mesmo se dará também quanto à arrogância.

Muito estranha é a excitação desses filósofos de bando contra o filósofo sozinho. Quanto a este ponto, não o concebo de outro modo, a não ser assim: ou se é *filósofo* sozinho ou se é *não-filósofo;* e, enquanto não demonstrarem que somos este último, consideraremos, depois como antes, que somos o primeiro.

•

Para concluir: Espero fazer tanto pela clareza e pela inteligibilidade nesta nova exposição, que não seja preciso, quanto a isso, mais nenhum auxílio suplementar e nenhuma nova exposição ainda mais clara. Quanto à elegância científica, à seqüência rigorosa das partes, com exclusão de tudo o que for alheio, à determinação da terminologia por signos verbais, a um sistema de signos para conceitos puros (como a característica universal já buscada por Leibniz, que só é possível depois da doutrina-da-ciência), cuidarei disso mais tarde, depois que se verificar que a época utilizou esta próxima exposição e está preparada para uma exposição puramente científica.

COMUNICADO CLARO COMO O SOL AO GRANDE PÚBLICO ONDE SE MOSTRA EM QUE CONSISTE PROPRIAMENTE A NOVÍSSIMA FILOSOFIA

UM ENSAIO PARA FORÇAR O LEITOR À INTELIGÊNCIA

(1801)

Tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho

PREFÁCIO

Certos amigos do idealismo transcendental, ou mesmo do sistema da doutrina-da-ciência, atribuíram a esse sistema o nome de novíssima filosofia. Essa denominação chega a soar como uma alcunha jocosa e parece pressupor, em seus autores, a busca de uma filosofia neonovíssima. Além disso, o autor desse sistema, quanto a sua pessoa, está convencido de que só há uma única filosofia, assim como só há uma única matemática, e de que, tão logo seja encontrada e reconhecida essa única filosofia possível, não surgirá nenhuma filosofia mais nova e todas as até agora assim chamadas filosofias só terão valor como tentativas e preliminares. Não obstante, preferiu empregar, a todo risco, em se tratando do título de um escrito popular, aquela expressão usual, para evitar o emprego da denominação impopular de idealismo transcendental ou de doutrina-da-ciência.

Um comunicado sobre os esforços mais recentes para elevar a filosofia à condição de ciência, dirigido ao grande público que não fez do estudo da filosofia sua ocupação própria, é, por muitas razões, algo necessário e conveniente. É certo que nem todos os homens devem dedicar a vida às ciências, longe disso; e, justamente por isso, tampouco devem dedicá-la ao fundamento de todas as outras ciências, a uma filosofia científica. E também, para penetrar nas investigações de tal filosofia, seria preciso ter uma liberdade de espírito, um talento e uma dedicação que apenas se encontram em poucos. Entretanto, todo aquele que pretende ter uma formação espiritual universal deveria saber universalmente *o que* é a filosofia; apesar de não tomar parte em suas investigações, saber *o que* ela investiga; apesar de não penetrar em seu domínio, conhecer *os limites* que o separam do domínio em que ele próprio se encontra — para que não venha a temer, daquele mundo inteiramente outro e totalmente alheio para ele, algum perigo para *este* mundo em que ele se encontra. Deveria sabê-lo, pelo menos para não ser injusto para com os homens de ciência — com os quais, como ser humano, tem de conviver; e para não aconselhar erradamente àqueles que confiam nele, levando-os a se afastarem de algo cuja negligência poderia um dia vingar-se amargamente deles. Por todas essas razões, todo homem de boa formação deveria, no mínimo, saber o que a filosofia *não* é, o que ela *não* visa, o que ela *não* é capaz de realizar.

E produzir em si mesmo essa compreensão não é somente possível; é algo que nem sequer é difícil. A filosofia científica, muito embora se eleve acima da visão natural das coisas e acima do entendimento comum, tem, contudo, seu pé firmado no domínio deste último; e tem nele seu ponto de partida, embora depois o abandone livremente. Ver esse seu pé assentado sobre o território do modo-de-pensar natural e observar como ela se desprende desse ponto de partida é algo que está ao alcance de todo aquele que possui apenas entendimento comum e é capaz da atenção habitual, que se presume em todo homem de boa formação.

Um comunicado informativo, como o que foi anunciado, é indispensável, em particular, para um sistema como este — considero aqui o sistema kantiano e o novíssimo como um só porque, pelo menos em sua pretensão à cientificidade, ambos estão incontestavelmente de acordo — para um sistema como este, digo eu, que foi precedido cronologicamente por um outro, o sistema *eclético*, que ainda perdura, que renunciou formalmente a toda pretensão à ciência, a toda preparação e estudo científicos, e que convidava para suas investigações qualquer pessoa que fosse capaz de somar dois com dois. Indispensável em um tempo em que o público não-científico aceitou de muito bom grado esse convite e não quer absolutamete desfazer-se da opinião de que a filosofia é algo tão natural quanto o comer e o beber e de que, sobre objetos filosóficos, tem voz ativa todo aquele que, de modo geral, for dotado da capacidade de falar. Em um tempo em que essa opinião já provoca grande prejuízo e em que proposições e expressões cuja inteligência e apreciação só são possíveis no interior de um sistema filosófico-científico foram apresentadas diante do tribunal do entendimento não-científico e do desentendimento, o que não contribuiu para diminuir a má reputação da filosofia. Em um tempo em que, mesmo entre os escritores filosóficos efetivos, talvez não se possa encontrar sequer meia dúzia que saiba o que é propriamente a filosofia e outros, que parecem sabê-lo, elevam um ganido lamentoso para dizer que a filosofia. . . justamente não passa de filosofia. Em um tempo em que os mais profundos dentre os críticos literários ainda acreditam ter infligido não pequeno opróbrio à novíssima filosofia quando asseguram que ela é excessivamente abstrata para poder jamais tornar-se um modo-de-pensar universal.

326 O autor nunca descuidou de difundir tais comunicados informativos, já diversas vezes, nas mais diferentes formulações, dirigidos a seus pretensos colegas de ofício. Mas não deve ter tido êxito completo nisso, pois ainda continua a ouvir, de todos os lados, a velha cantilena. Vai agora tentar melhor êxito com o público chamado, pelo menos na terminologia do autor, de não-filosófico. Vai tentar mostrar mais uma vez, da maneira mais universalmente compreensível que estiver em seu poder, aquilo que já mostrou algumas vezes e, como acredita, em algumas de suas obras de maneira muito compreensível. Talvez por essa via tenha também algum êxito, pelo menos mediatamente, com seus companheiros de faculdade. Talvez o homem reto e imparcial, que não tenha nenhuma celebridade de professor ou escritor filosófico para preservar, se convença de que para a filosofia são requeridas certas abstrações, especulações e intuições, que não se lembra absolutamente de jamais ter empreendido, e em que, se tentar empreendê-las, nunca terá êxito. Talvez perceba que essa filosofia absolutamente não fala ou pensa sobre aquilo em que ele pensa e fala, que ela não o contradiz porque absolutamente não fala com ele, nem dele, nem sobre ele; que todas as palavras, que ela acaso utilize em comum com ele, adquirem um sentido inteiramente outro, totalmente ininteligível para ele, tão logo entram no círculo mágico dessa ciência. Talvez esse homem reto e imparcial se abstenha, de agora em diante, de falar sobre filosofia, com a mesma tranqüilidade com que se abstém de falar sobre trigonometria ou álgebra, se não aprendeu essas ciências; e, todas as vezes que encontrar algo de filosofia, dirá com imparcialidade: Deixemos que os filósofos decidam entre si, pois eles não aprenderam mais nada; isso não me compete; eu cuido tranqüilamente de *minha* ocupação. Talvez, depois que surgir entre os leigos o exemplo dessa justa abstenção, os teóricos não se indignem mais tão amargamente com a proibi-
327 ção, repetida sempre com maior rigor, de falar sobre aquilo que, entretanto, evidentemente. . . *nem sequer leram*.

Em suma, a filosofia é *inata* no homem — essa é a opinião comum, e por isso cada um se considera autorizado a julgar sobre objetos filosóficos. O que possa ser essa filoso-

fia inata é algo que aqui deixo totalmente de lado; e afirmo apenas quanto à *novíssima*, quanto à *minha*, que eu mesmo devo conhecer melhor do que ninguém: ela não é *inata*, mas tem de ser *aprendida*, e, por isso, só pode julgar sobre ela aquele que a aprendeu. Vou mostrar o primeiro ponto: o segundo decorre por si mesmo do primeiro.

É certo que parece duro — e sempre foi recebido com cenhos franzidos — negar ao entendimento comum o direito de emitir seu juízo sobre as matérias que também são consideradas como o alvo último da filosofia: Deus, a liberdade, a imortalidade. E justamente por isso também não se quer aceitar o exemplo alegado, tirado da matemática ou de alguma outra ciência positiva dependente de aprendizado, e se considera esse exemplo inadequado. Suponhamos mesmo que aqueles conceitos estejam fundados no modo-de-pensar natural e comum do homem; portanto, de certo ponto de vista, que são mesmo inatos. — Aqui, em vista da novíssima filosofia, deve-se lembrar e considerar apenas o seguinte: esta não nega ao entendimento comum o direito de julgar sobre esses objetos mas, pelo contrário, lhe confere esse direito mais vigorosamente, ao que me parece, do que qualquer uma das filosofias precedentes; só que exclusivamente *para sua esfera* e em *seu próprio domínio;* mas não de maneira *filosófico científica*, pois este é um território que absolutamente não existe para o entendimento comum como tal. *Raciocinar* sobre esses objetos, o entendimento comum raciocinará, talvez, muito bem; mas não *filosofar*, pois disto não é capaz quem não o tenha aprendido e exercitado.

Se contudo não quiserem, a nenhum preço, renunciar à querida expressão — filosofia — e à glória de ser uma cabeça filosófica, ou um jurista, historiador, jornalista filosófico, e outras coisas dessa ordem, aceitem então aquela proposta, igualmente já feita outrora, de não mais chamar a filosofia científica de filosofia, mas, por exemplo, de doutrina-da-ciência. Uma vez assegurado a ela esse nome, esta última abdicará do outro, de filosofia, e o cederá solenemente àquele *raciocínio sortido*. Assim, o grande público e todo aquele que não a estudou a fundo pode considerar a doutrina da ciência como uma ciência recém descoberta, desconhecida, assim como, por exemplo, a teoria combinatória de Hindenburg na matemática, e acreditar em nossa declaração de que essa ciência não coincide em nenhum ponto com aquilo que eles poderiam chamar de filosofia; que ela não a nega, mas também não pode ser negada por ela. Assim, sua filosofia pode ficar com todas as suas honras e dignidades. Só devem permitir-nos, de acordo com nossa reivindicação da liberdade natural a todos os homens, não nos dedicar a ela, assim como lhes suplicamos que, nessa sua filosofia, não tomem conhecimento da doutrina-da-ciência. 328

Logo, o fim próprio deste escrito é o seguinte: Ele não visa para a novíssima filosofia nenhuma conquista, mas apenas uma justa paz no interior de seus limites. Ele próprio, este escrito, não é *filosofia*, no sentido rigoroso da palavra, mas exclusivamente *raciocínio*. Quem o tiver lido até o fim e compreendido integralmente — não possui ainda, com isso, nem um único *conceito filosófico*, ou proposição filosófica, e coisas dessa ordem; mas adquiriu um *conceito da filosofia*. Não avançou nem um passo, do domínio do entendimento comum para o território da filosofia; mas chegou até a demarcação do limite comum a ambos. Se de agora em diante quiser estudar efetivamente essa filosofia, sabe pelo menos a que deve dirigir sua atenção nessa operação, e do que deve desviá-la. Se não o quiser, pelo menos ganhou consciência clara de que não o quer e nunca o quis ou o fez efetivamente e de que, portanto, tem de desistir de todo juízo sobre objetos filosóficos. Ganhou a convicção de que nenhuma filosofia propriamente dita interferirá no círculo que compete a ele, nem lhe causará dano. 329

INTRODUÇÃO

Meu leitor,

Antes que tu — pois peço-te permissão para tratar-te com o familiar "tu" —, antes que tu inicies a leitura deste escrito, vamos entrar em um acordo prévio um com o outro.

Aquilo que lerás de agora em diante é certamente algo que eu pensei; mas pouco importa para ti ou para mim que agora também saibas o que eu pensei. Por mais que possas estar habituado a ler escritos meramente para saber o que os autores desses escritos pensaram ou disseram, eu desejaria, entretanto, que com este não procedesses assim. Não me dirijo à tua memória, mas a teu entendimento: meu fim não é que notes o que eu disse, mas que tu próprio penses e que, se assim o quiserem os céus, penses exatamente como eu pensei. Logo, se durante a leitura destas folhas acontecer contigo o que às vezes acontece com os leitores de hoje, que continues a leitura sem contudo continuar o pensamento, que apreendas as palavras sem captares seu sentido, volta então atrás, redobra tua atenção e lê mais uma vez a partir do ponto em que ela te escapou; ou mesmo deixa de lado o livro por hoje e continua a leitura amanhã, com a força de teu espírito intata. Exclusivamente dessa condição da tua parte depende o cumprimento da orgulhosa promessa feita no título, de forçar-te à inteligência. É preciso apenas que ponhas efetivamente em campo teu entendimento e que o contraponhas ao meu para o combate; e é claro que a isso não te posso forçar. Se o guardares para ti, eu já perdi a parada. Não entenderás nada, do mesmo modo que não vês nada quando fechas os olhos. 330

Mas se te acontecer que, a partir de certo ponto, não puderes, de maneira nenhuma e à custa de nenhuma meditação, convencer-te da correção de minhas afirmações, deixa então inteiramente de lado este livro, a partir desse momento, e não o leias por um bom tempo. Continua a seguir com teu entendimento a marcha que ele seguiu até agora, da maneira habitual, sem pensar nele; talvez, por puro acaso, ao visares algo totalmente outro, a condição para entendê-lo te advenha por si e tu, depois de algum tempo, percebas muito bem e facilmente aquilo que agora não consegues conceber, apesar de todo esforço. Coisas dessa ordem também aconteceram a nós, que atualmente nos atribuímos alguma capacidade de pensamento. Só peço que honres a Deus, calando-te inteiramente sobre esse objeto enquanto não te advier a condição do entendimento e o entendimento efetivo.

Minha marcha é integralmente demonstrativa, constitui uma única cadeia ininterrupta de raciocínio. Tudo aquilo que se segue, de cada vez, só é verdade para ti sob a condição de que tenhas encontrado como verdadeiro aquilo que, de cada vez, o precede. A partir daquele ponto que não tivesses encontrado como verdadeiro, não poderias mais pensar como eu pensei e a continuação da leitura, nessas circunstâncias, não teria para ti nenhum outro proveito, senão *saberes* o que eu havia pensado. Mas esse proveito é

é algo que sempre considerei muito insignificante, e sempre me espantei com a modéstia da maioria dos homens em atribuírem um valor tão alto ao pensamento dos outros e tão pequeno aos seus próprios, que preferem gastar a vida na freqüentação dos primeiros a engendrar por si mesmos alguns; uma modéstia que eu, em relação a meus pensamentos, proíbo terminantemente.

331 Passemos agora ao assunto!

1.

Pela observação do mundo fora dele e de sua própria mente, todo homem dotado de instrumentos sensoriais sãos adquire uma provisão de conhecimentos, de experiências e de fatos. Além disso, é capaz de renovar livremente em si esse dado da percepção imediata, mesmo sem percepção efetiva, meditar sobre ele, manter o diverso da percepção em confronto, procurar as igualdades dos dados singulares, assim como suas diferenças; e, dessa maneira, basta que tenha o entendimento são habitual para que seu conhecimento se torne mais *claro*, mais *determinado*, mais *utilizável:* se torne cada vez mais uma posse na qual ele pode reinar à vontade, com plena liberdade; mas por essa meditação esse conhecimento não é, de nenhum modo, *aumentado;* só é possível meditar sobre o *observado;* só este, assim como é observado, pode ser *comparado* entre si, mas de nenhum modo é possível *criar*, pelo mero pensamento, novos objetos.

Essa provisão de conhecimentos e uma certa elaboração mais superficial ou mais acurada destes pela meditação livre, possuímos tu e eu, e todos os nossos semelhantes; e é sem dúvida a isso que se refere quem fala de um sistema, ou de pronunciamentos do entendimento comum e são.

2.

Ora, houve uma filosofia que pretendia poder ampliar por mera *inferência* o âmbito que acaba de ser descrito, e segundo a qual o pensamento era, não somente, como acaba de ser descrito, *um desmembramento e uma recomposição do dado*, mas, ao mesmo tempo, também *uma produção e criação de algo inteiramente novo*. Nesse sistema, o filósofo encontrava-se na posse exclusiva de certos conhecimentos, sem os quais o entendimento comum teria de passar. Nele o filósofo podia criar pelo raciocínio um Deus e uma
332 imortalidade para si, e tornar-se sábio e bom por silogismo. Se tais filósofos quisessem ser conseqüentes, teriam de declarar o entendimento comum como incompetente para a ocupação de viver, pois do contrário seu sistema ampliador se tornaria supérfluo: teriam de olhá-lo de cima, com desprezo; teriam de convidar tudo que tem forma humana a se tornar tão grandes filósofos quanto eles próprios o eram, para poderem tornar-se tão sábios e virtuosos quanto esses filósofos.

3.

Parece-te, meu leitor, que um sistema filosófico como o que foi descrito honra o entendimento comum e é conforme a seus interesses: um sistema segundo o qual este tem de curar-se de sua cegueira inata na Escola do filósofo e ir buscar lá, para socorrer sua luz natural, uma luz artificial?

Se agora se contrapusesse a esse sistema um outro, que se propusesse a refutar pelo fundamento essa pretensão de conhecimentos novos, produzidos pelo raciocínio e ocul-

tos ao entendimento comum, a demonstrar com evidência que não temos em geral nada de verdadeiro e real, a não ser a experiência, que é acessível a todos; nada para a vida, a não ser o sistema do entendimento comum descrito acima; que só se trava conhecimento com a vida pela vida mesma, mas não pela especulação, e que não é possível tornar-se sábio e bom por silogismo, mas unicamente pela vida — tu, pensado como representante do entendimento comum, considerarias este último sistema como teu inimigo ou como teu amigo? Acreditarias que ele quer forjar para ti novas cadeias e não, pelo contrário, que ele quer libertar-te das que te impuseram até agora?

E se agora fossem apresentadas diante de ti queixas sobre este último sistema, como hostil, mal-intencionado, capaz de te levar à ruína; se essa queixa, além disso, partisse de gente que tem toda a aparência de pertencer ao partido da filosofia descrita anteriormente; o que pensarias da honradez ou, considerando o assunto com a máxima indulgência, do conhecimento desses queixosos quanto à verdadeira disposição das coisas? 333

4.

Tu te espantas, meu leitor, e perguntas se as queixas contra a novíssima filosofia apresentadas diante de teu tribunal estão justamente no caso que acabo de descrever!

Aqui sou obrigado a passar, da pessoa do autor em geral, para minha personalidade individual. Seja o que for que se pense e diga de mim, uma coisa é certa: não sou tido por um mero recitador; e, pelo que sei, sobre este ponto a opinião do público é unânime. Vários chegam a fazer-me a honra, muitas vezes recusada de me considerar como o criador de um sistema inteiramente novo, inédito antes de mim; e o homem que poderia parecer o juiz mais competente quanto a isto, Kant, eximiu-se publicamente de toda e qualquer participação neste sistema. Seja isto como for, pelo menos não *aprendi* de nenhum outro aquilo que estou ensinando; não o *encontrei* em nenhum livro antes de tê-lo ensinado, e, pelo menos segundo a forma, isto é integralmente propriedade minha. Logo, eu deveria ser quem melhor *sabe* daquilo que eu mesmo ensino. E também, sem dúvida, devo *querer* dizê-lo. Pois de que poderia servir-me encarecer aqui diante do grande público algo cujo contrário poderia ser mostrado pelo primeiro que tivesse melhor conhecimento de meus outros escritos?

Logo, declaro aqui publicamente que o espírito mais íntimo e a alma de minha filosofia é que o homem não tem em geral nada além da experiência e que ele chega a tudo aquilo a que chega somente pela experiência, pela vida mesma. Todo o seu pensamento, seja avulso ou científico, comum ou transcendental, parte da experiência e visa de novo a experiência. Nada tem valor e significado incondicionados, a não ser a vida; todo o demais pensamento, invenção, saber, só têm valor na medida em que, de uma maneira qualquer, se referem ao que é vivo, partem dele e visam refluir para ele. 334

Essa é a tendência de minha filosofia. Essa mesma é a da de Kant, que pelo menos sobre este ponto não me renegará; esta é a de um reformador da filosofia, contemporâneo de Kant, Jacobi, que, se quisesse entender-me, mesmo que fosse unicamente sobre este ponto, não faria mais tantas queixas sobre meu sistema. Logo, é a tendência de toda filosofia *mais nova* que entende a si mesma e sabe com determinação o que quer.

Não devo aqui defender nenhuma das outras, falo apenas da minha, da assim chamada *novíssima*. Há, no ponto de vista dessa filosofia, em sua marcha, em sua forma inteira, razões que induzem a acreditar que ela absolutamente não leva ao resultado estabelecido acima, mas, pelo contrário, ao resultado oposto. A saber, desde que se desconheça seu ponto de vista específico e se considere aquilo que é dito unicamente para esse

ponto de vista como válido para o ponto de vista da vida e do entendimento comum. — Logo, basta-me descrever escrupulosamente esse ponto de vista e separá-lo rigorosamente do ponto de vista do entendimento comum, para que se verifique que minha filosofia não tem outra tendência, a não ser a que foi apresentada. Tu, meu leitor, caso queiras permanecer no ponto de vista do entendimento comum, manterás, neste, a mais completa segurança contra minha filosofia, ou contra toda outra filosofia; ou, caso queiras elevar-te ao ponto de vista da filosofia, obterás a introdução mais acessível possível a este último.

Gostaria de ser finalmente entendido, de uma vez por todas, sobre os pontos que tenho de tratar aqui; pois estou cansado de repetir sempre o que já foi dito tantas vezes.

Mas tenho de solicitar a paciência do leitor para um raciocínio contínuo, no qual só poderei vir em auxílio de sua memória pela repetição das proposições já demonstradas, quando tiver de inferir a partir delas.

Primeira Lição

Não estranhes, meu leitor, se pareço começar com algo muito elementar. Faço 335
questão de tornar inteiramente claros para ti alguns conceitos que no futuro terão muita importância; não em vista desses próprios conceitos, que em si são comuns e triviais, mas em vista das conseqüências que pretendo tirar deles. Também não desenvolvo esses conceitos mais do que na medida em que preciso deles para meu fim; é isto que podes responder ao crítico literário, que poderia porventura esperar aqui algum virtuosismo analítico.

Em primeiro lugar, sabes por certo distinguir o real efetivo, aquilo que é o verdadeiro estado-de-coisa de tua experiência e de tua vida presentes — aquilo que efetivamente *vives* e *vivencias* —, do não-efetivo, meramente imaginado e afigurado. — Estás, por exemplo, agora, sentado aí, seguras este livro em tuas mãos, vês suas letras, lês suas palavras. Este é sem dúvida o acontecimento efetivo e a determinação do presente momento de tua vida. Podes, enquanto estás sentado aí e continuas a segurar o livro, lembrar-te de uma conversa que tiveste ontem com um amigo, imaginar esse amigo como se ele estivesse vivendo diante de ti, ouvi-lo falar, fazê-lo repetir aquilo que dizia ontem, e assim por diante. Ora, este último acontecimento, a aparição do amigo, é, exatamente como o primeiro, teu estar-sentado aí e segurar o livro, o acontecimento efetivo e verdadeiro do presente momento de tua vida?

O LEITOR — De modo nenhum.

O AUTOR — Entretanto, eu poderia opinar que pelo menos algo, também neste último estado, seria um acontecimento efetivo e real de tua vida: pois, diz-me, não continuas a viver enquanto isso, tua vida não continua a transcorrer enquanto isso, *não está ela preenchida por algo?*

O LEITOR — Acho que tens razão. — O acontecimento verdadeiro de minha vida, neste último estado, é justamente que eu *projeto* o amigo diante de mim, o *faço falar*, e 336
assim por diante — mas não que ele *está aí*. É com essa projeção que preencho o tempo que vivo enquanto isso.

O AUTOR — Em teu *estar-sentado* e *segurar o livro*, e assim por diante — e em teu *projetar* o amigo que viste ontem, em teu *representar* sua conversa, e assim por diante, deve haver, desse modo, algo *em comum*, em decorrência do qual julgas, a respeito de ambos, que se trata de um *acontecimento efetivo e real de tua vida*.

Aquela presença *efetiva ontem* de teu amigo, sua conversa *efetivamente ocorrida ontem*, como tu ainda hoje as julgas, não devem ter, no contexto temporal em que as colocas *hoje*, aquele algo em decorrência do qual as considerarias como efetivas; talvez mesmo um oposto desse algo, em decorrência do qual não as consideras como acontecimentos efetivos hoje.

O LEITOR — Certamente tem de ser assim. Meu juízo deve ter um fundamento; um juízo igual deve ter um fundamento igual; um juízo oposto, a ausência do primeiro fundamento ou a presença de um fundamento dessa oposição.

O AUTOR — Qual poderia ser esse fundamento?

O LEITOR — Não sei.

O AUTOR — Entretanto, tu julgas a cada instante sobre a efetividade e a não efetividade, e julgas corretamente, de acordo contigo mesmo e com outros seres racionais. Logo, o fundamento daqueles juízos tem de estar constantemente presente para ti; só que, ao julgares, não tens consciência clara dele. — De resto tua resposta: "Não sei", nada mais quer dizer do que: "Ninguém ainda me contou isso". Mas, mesmo que alguém contasse, de nada adiantaria: tens de encontrá-lo tu mesmo.

O LEITOR — Por mais que procure por todos os lados, não consigo atinar como isso é possível.

O AUTOR — Também não é esse o caminho certo, procurar por todas os lados e fazer suposições no vazio. Por essa via surgem sistemas vãos e sem conteúdo. Tampouco é possível *inferi-lo*. Mas bastará que tenhas consciência bem intimamente de teu procedi-
337 mento naquele juízo sobre a efetividade e a não-efetividade, e que olhes para dentro de ti mesmo, para teres consciência, ao mesmo tempo, do fundamento de teu procedimento, e o intuires interiormente. — Tudo o que se pode fazer por ti, neste ponto, é guiar-te para que acertes; e servir assim de guia é, de modo geral, tudo o que é capaz de fazer um ensinamento filosófico, seja qual for. Mas é sempre pressuposto que tu mesmo tens efetivamente em teu interior aquilo a que o outro te guia, que tu o intuis e contemplas. Sem isso, obterias apenas a narrativa de uma observação alheia, mas não da tua própria; e, além do mais, uma narrativa *ininteligível:* pois aquilo de que se trata não pode ser completamente descrito por palavras, como se fosse algo composto de coisas já bem conhecidas por ti, mas é algo pura e simplesmente desconhecido, que só se torna conhecido pela própria intuição interior e só é designado por analogia com algo sensível conhecido: signo este que só adquire pela intuição sua significação perfeita.

Que isto te seja dito de uma vez por todas, também para casos semelhantes no futuro; e procura passá-lo adiante, para uso dos escritores filosóficos que não o sabem e por isso se fazem ouvir tão inabilmente sobre a relação da filosofia com a linguagem.

Mas vamos ao assunto! — Quando estás absorvido na leitura deste livro, na contemplação deste objeto, na conversa com teu amigo, pensas em teu ler, em teu contemplar, ouvir, ver, sentir o objeto, em teu falar, e assim por diante?

O LEITOR — De modo nenhum. Nessa ocasião não penso em mim, de modo geral; esqueço-me inteiramente no livro, no objeto, na conversa. É por isso que também se diz: *Estou absorvido nisto;* também: Estou *mergulhado* nisto.

O AUTOR — E isso, aliás — lembremos de passagem —, tanto mais quanto mais íntima, mais plena e mais viva é tua consciência do objeto. Aquela semiconsciência, sonhadora e dispersiva, aquela desatenção e falta de pensamento que é um traço caracte-
338 rístico de nossa época e o mais forte empecilho para uma filosofia fundamentada, é justamente o estado de quem não se *embrenha* inteiramente no objeto, não se enterra e não se esquece nele, mas fica vacilando por todos os lados e titubeando entre o objeto e si mesmo.

Mas o que ocorre no caso de projetares diante de ti um objeto não julgado como efetivo neste contexto temporal — por exemplo, tua conversa de ontem com teu amigo? Há, também nesse caso, algo em que te embrenhas e no qual te esqueces?

O LEITOR — Oh, sim! Justamente esse *projetar diante de mim* o objeto ausente é aquilo em que esqueço a mim mesmo.

O AUTOR — Ora, disseste acima que no primeiro estado é a *presença* do objeto, no segundo, o *representar de novo* o objeto, o verdadeiro real em tua vida. Agora dizes que em ambos esqueces a ti mesmo; logo, o fundamento que procurávamos para teus juízos sobre efetividade e não-efetividade estaria encontrado. O auto-esquecimento seria o caráter da efetividade; e, em cada estado da vida, o foco em que te embrenhas e esqueces a ti mesmo e o foco da efetividade seriam um e o mesmo. Aquilo que te arrebata de ti mesmo seria aquilo que acontece efetivamente e preenche o momento de tua vida.

O LEITOR — Ainda não te entendo inteiramente.

O AUTOR — Eu tinha de estabelecer desde já esse conceito, e designá-lo tão claramente quanto fosse possível. De resto, limita-te a manter-te em diálogo atento comigo, e espero em breve ser inteiramente claro para ti.

Podes também representar, por sua vez, esse *representar* de teu diálogo de ontem com teu amigo, que acabas de desempenhar?

O LEITOR — Sem dúvida. Aliás, foi exatamente isso que fiz agora, durante nossa reflexão sobre aquela representação. Não representei propriamente aquela conversa, mas um representar daquela conversa.

O AUTOR — O que consideras agora, nesta representação do representar, como 339
sendo propriamente *fático*, como aquilo que *preenche* o momento de tua vida que transcorre?

O LEITOR — Justamente o representar do representar.

O AUTOR — Retorna agora comigo a um momento anterior e inferior. — Na representação da conversa de ontem — mas toma consciência bem intimamente dela e olha dentro de tua consciência —, que relação mantinha esta última, a conversa, com tua consciência e com o propriamente fático que a preenchia?

O LEITOR — *A conversa*, como já foi dito, não era o acontecimento efetivo; o acontecimento era o *imaginar a conversa*. Entretanto, este último não era *um imaginar em geral*, era o imaginar uma *conversa*, e aliás *esta determinada* conversa. O imaginar, como o principal, tinha a conversa como seu acessório; esta última não era o efetivo, mas apenas a *modificação, a determinação completa* do efetivo.

O AUTOR — E no representar dessa representação?

O LEITOR — O representar da representação era o acontecimento efetivo; e a *representação* era a nova determinação daquele primeiro, na medida em que não somente se representava em geral, mas era representada uma representação; além disso, *a conversa* era a nova determinação da representação (representada), na medida em que não era representada uma representação em geral, como também seria perfeitamente possível, mas uma representação determinada de uma conversa determinada.

O AUTOR — Logo, a realidade, de cada vez, o acontecimento efetivo e verdadeiramente *vivido* seria aquilo em que esqueces a ti mesmo, e este é o começo, o ponto-de-combustão, o foco próprio da vida, sejam quais forem as novas determinações subordinadas que esse foco — pois só uma vez este pode ser exatamente tal — traga consigo. — Desejo e espero ter-me tornado inteiramente claro para ti agora, desde que, durante esta investigação, tenhas estado junto de ti mesmo, intuído intimamente a ti mesmo e prestado atenção a ti.

Enquanto representavas a conversa de ontem com teu amigo ou — para, de prefe- 340
rência, não admitir nada ficticio e acompanhar-te exatamente no verdadeiro estado presente de tua mente — enquanto raciocinavas comigo como raciocinaste acima, preenchendo com isso tua vida e embrenhando nisso teu eu, consideras que durante esse tempo, *mesmo fora de ti e de tua mente*, transcorriam e aconteciam muitas outras coisas?

O LEITOR — Certamente. Assim, por exemplo, enquanto isso o ponteiro de meu relógio avançou; o sol avançou; e coisas semelhantes.

O AUTOR — Então viste esse avançar, o *experimentaste*, o *viveste?*

O LEITOR — Como poderia fazê-lo, se estava raciocinando contigo e havia embrenhado meu eu inteiro nesse raciocinar, preenchendo-o com ele?

O AUTOR — Como sabes então do avanço do ponteiro de teu relógio? — para ficarmos com este exemplo.

O LEITOR — Anteriormente, olhei efetivamente para meu relógio e percebi a posição em que se encontrava o ponteiro. Agora olho outra vez para ele e não encontro o ponteiro na mesma posição, mas em outra posição. *Infiro*, a partir do funcionamento do relógio, que também conhecia anteriormente pela percepção, que o ponteiro, durante o tempo em que eu raciocinava, avançou gradualmente.

O AUTOR — Admites que, se em vez de raciocinar comigo tivesses olhado durante o mesmo tempo para o ponteiro de teu relógio, terias percebido efetivamente seu avanço?

O LEITOR — Certamente o admito.

O AUTOR — Portanto, ambos, tanto teu raciocinar quanto o avanço do ponteiro de teu relógio, são, a teu ver, no mesmo momento, acontecimentos verdadeiros e efetivos; este último decerto não acontecimento *de tua vida*, pois durante esse tempo vivias algo outro. Entretanto, teria podido ser um acontecimento de tua vida, e o seria necessariamente, se tivesses prestado atenção ao relógio?

O LEITOR — Assim é.

341 O AUTOR — E o ponteiro, sem teu saber e sem tua intervenção, avançou efetivamente e de fato?

O LEITOR — Assim admito.

O AUTOR — Acreditas que, se não tivesses raciocinado, assim como não olhaste para o relógio, teu raciocínio teria avançado sem teu saber e sem tua intervenção, assim como o ponteiro do relógio?

O LEITOR — De modo nenhum: meu raciocínio não avança por si mesmo; eu tenho de levá-lo avante para que ele prossiga.

O AUTOR — Desse ponto de vista, o que se passa com o representar da conversa de ontem? Também esta advém sem tua intervenção, como o movimento do ponteiro, ou tu mesmo tens de produzi-la, como ao raciocínio?

O LEITOR — Se reflito bem sobre isso — não sei. É certo que desta vez tenho perfeita consciência de, a pedido teu, ter engendrado ativamente em mim aquela representação. Mas como, em outras ocasiões, passam-me pela cabeça, sem minha intervenção ciente, imagens que se deslocam e dissolvem umas às outras, do mesmo modo que o ponteiro avança, não posso saber se aquela representação, mesmo sem teu pedido e sem minha intervenção, não teria vindo por si.

O AUTOR — Com todo o respeito que um autor deve a seu leitor e que efetivamente tenho por ti, devo entretanto confessar-te que essa tua declaração é pouco significativa para o êxito de meu diálogo contigo. Considero que só durante o sono é permitido sonhar, mas durante a vigília não se deve deixar passar pela cabeça imagens que vêm por si. Essa absoluta liberdade de dar voluntariamente a seu espírito a direção determinada e mantê-lo nessa direção é condição exclusiva, não somente do pensamento filosófico, mas mesmo do pensamento comum que seja são e correto. Contudo, na esperança de que, pelo menos durante este diálogo, resistirás àquela cega inclinação da associação de idéias e impedirás aquelas imagens e pensamentos alheios, deixarei de lado esse ponto
342 duvidoso, e me aterei à declaração que fizeste acima sobre a liberdade do raciocínio.

Segundo aquela declaração, há duas ordens de efetividade, ambas igualmente efetivas, mas das quais uma faz a si mesma e a outra tem de ser feita por aquele para quem ela deve estar aí e, sem esse seu fazer, não é absolutamente nada?

O LEITOR — Assim parece.

O AUTOR — Reflitamos ainda, um pouco mais atentamente, sobre o assunto. — Portanto, o ponteiro de teu relógio avançou efetivamente durante teu raciocinar, dizes tu. Poderias dizê-lo, saberias disso, se não tivesses alguma vez, depois de teu raciocinar, *prestado atenção de novo* ao ponteiro, e se agora não tivesses feito tua inferência, partindo da *percepção efetiva* de que ele está em outra posição que anteriormente?

O LEITOR — Sem dúvida, não o saberia nesse caso.

O AUTOR — Não te esqueças disso. É importante para mim. Toda realidade da primeira espécie — ainda que possa, para ti, sem nenhum saber ou intervenção de tua parte, prosseguir seu caminho e estar aí *em si*, isto é, sem referência a alguma consciência possível, ponto este que aqui absolutamente não estamos discutindo — só é, digo eu, *para ti*, e como acontecimento de *tua* vida, na medida em que alguma vez lhe prestas atenção, transportas para ela teu eu e mantêns aquela realidade em tua consciência. Depois de refletir bem sobre isto, tua afirmação de que o ponteiro, da primeira percepção que tiveste dele até uma segunda percepção, sem a qual ele jamais chegaria novamente à tua consciência, avançou nesse meio tempo, em que não o percebeste — só pode querer dizer: *Tu o terias percebido como avançando, nesse meio tempo, se lhe tivesses prestado atenção.* Logo, por tua afirmação de um acontecimento fora de tua vida, afirmas, entretanto, apenas um acontecimento possível de tua própria vida, um modo possível dessa vida transcorrer e ser preenchida entre a primeira percepção do ponteiro e a segunda; tu suplementas e introduzes uma série de observações possíveis entre os extremos das duas 343
percepções efetivas. Se eu te der minha palavra de que aqui, por toda parte, só quero falar de uma realidade *para ti*, e que, em parte nenhuma, quero pôr no lugar desta uma realidade *sem referência a ti*, nem quero afirmar e dizer nada desta última, tu me permitirás, sob essa condição, considerar aquela progressão de uma realidade exterior, sem tua intervenção, exclusivamente como uma progressão de tua própria consciência e vida *possíveis*, uma vez que já viste que só dessa maneira ela se torna realidade para ti?

UM LEITOR *(que também poderia ser um filósofo célebre, em seu lugar)* — Não me venhas com isso. Ainda não te cansaste de me ouvir dizer que isso é a maior extravagância? Eu sempre parto de uma realidade em e para si, *um ser absoluto*. Acima disto não posso nem quero ir. A distinção que fazes entre uma realidade em si e uma realidade para nós, e a abstração da primeira, que empreendes e que, pelo que eu noto, é a pedra angular de teu edifício — é preciso, antes, que tu a... demonstres.

O AUTOR — Então é assim? És capaz de *falar* de uma realidade, sem *saberes* dela, sem a teres, pelo menos obscuramente, em tua consciência e sem referi-la a esta? És capaz de mais do que eu. Deixa de lado este livro: não foi escrito para ti.

UM SEGUNDO LEITOR, *mais eqüitativo* — Tolerarei tua restrição de só falar de uma realidade para nós, sob a condição de permaneceres fiel a ela e não mencionares a realidade em si em circunstância nenhuma. Mas, tão logo transgredires teus limites e fizeres alguma inferência em prejuízo deles, deixarei também de te ouvir.

O AUTOR — Estás sendo apenas eqüitativo!

Logo, pressupondo que só se trata de nossa referência à realidade e à efetividade, a situação de nossa consciência seria a seguinte: *Toda realidade*, qualquer que seja seu nome, surgiria para nós por um mergulho e esquecimento de nosso eu em certas determi- 344

nações de nossa vida: e esse esquecimento de nosso eu em geral seria justamente aquilo que daria a essas determinações, em que nos esquecemos, o caráter de realidade, e que daria a nós, *em geral, uma vida.*

Haveria, em primeiro lugar, certas determinações *primeiras* e *fundamentais* — pela oposição que será feita logo em seguida ficará clara esta expressão, sobre a qual te solicito que reflitas maduramente —, certas determinações primeiras e fundamentais de nossa vida, a verdadeira raiz dessa vida, que fazem a si mesmas e avançam por si mesmas, às quais basta que nos *abandonemos*, deixando nosso eu ser arrebatado por elas, para apropriar-nos delas e fazer delas nossa vida efetiva; cuja cadeia contínua, mesmo se for deixada em algum ponto, pode ser retomada à vontade, de tal modo que se pode, a partir de cada ponto, suplementar o transcorrido para trás e para diante.

Basta *abandonar-nos* a elas, disse eu; pois *arrebatar-nos* irresistivelmente para si, mesmo essas determinações fundamentais não são capazes de fazer.

Temos, além disso, a faculdade de desvencilhar dessas determinações nosso eu esquecido nelas, elevá-lo acima delas, e preparar livremente para nós, a partir de nós mesmos, uma série superior de vida e de efetividade. Podemos, por exemplo, pensar-nos e captar-nos como o *consciente* naquela consciência fundamental, o *vivente* naquela vida fundamental. — Esta é a *segunda potência* da vida, se chamo de *primeira* potência aquele repouso nas determinações fundamentais. É possível, por sua vez, captar-se como o *pensante* naquele pensar de saber originário, como o *intuinte* de sua própria vida naquele pôr dessa vida — e isto daria uma *terceira potência:* e assim por diante, ao infinito.

Toda a diferença entre aquela primeira potência e as potências superiores — entre a vida como que pressuposta e doada a nós, que nos basta admitir para fazermos dela nossa vida efetiva, e a vida não dada, que só pode ser produzida por autonomia — pode-
145 ria ser exclusivamente a seguinte: de cada uma das potências superiores é possível olhar para baixo e descer para uma potência inferior; mas da última potência não se vê nada mais do que ela mesma, e não se pode descer mais fundo, a não ser para cair no reino do não-ser; logo, quanto à *via descendente*, estamos restringidos e aprisionados por ela, embora absolutamente não o estejamos quanto à via *ascendente*, por reflexão; logo, ela é, por essa razão, o verdadeiro pé e a raiz de toda outra vida. Por isso as chamei acima de determinações primeiras e fundamentais de toda vida.

Que nos seja suficiente aqui, em decorrência de nosso acordo, considerar essa esfera da primeira potência como a esfera de tais determinações fundamentais de nossa vida, mas, de modo nenhum, como a esfera de coisas em e para si, pois aqui não tomamos em consideração essa perspectiva. Ainda que essas determinações fossem, em e para si mesmas, também a esfera das coisas, para nós elas só são, a nós elas só chegam, como determinações de nossa vida, quando as vivemos e vivenciamos; e aqui contentamo-nos em falar delas apenas em referência a nós. Costuma-se chamar, de preferência, aquilo que está nessa esfera, de *realidade, fato da consciência*. Também se chama a isto de *experiência*.

Fica sabendo, meu leitor, que de agora em diante se refletirá mera e exclusivamente sobre esse sistema da primeira potência; não te esqueças disso em nenhum instante; separa tudo o que está nas potências superiores e desvia delas teu olhar.

Conto como pertencente a esse sistema da primeira potência tudo aquilo que, por um lado, percebemos pelos sentidos externos no espaço, e, por outro lado, descobrimos pelo sentido interno em nossa mente. Quanto a este último ponto, cai também nessa esfe-

ra aquilo que chamei de potências superiores, decerto não segundo seu *conteúdo*, mas certamente a propósito da *forma*, isto é, das leis segundo as quais se conduz e é estabelecido precisamente assim como é estabelecido. — Pois essas leis pertencem aos fatos do sentido interno e, se nos observamos bem por ocasião daqueles desempenhos da mente, são percebidas.

*

O principal propósito do presente diálogo contigo, meu leitor, era que tu — de resto 346
arbitrariamente e somente em vista de meu futuro fim — dividisses tudo aquilo que se passa em tua consciência em duas classes e concebesses claramente a diferença entre aquilo que cai em uma ou outra dessas classes; separasses aquilo que é produto da liberdade e pertence às potências superiores e o deixasses de lado na investigação seguinte, para, em contrapartida, pensares exclusivamente naquilo que chamei de primeira potência e só olhares para esta última. Somente na medida em que viste essa distinção e a fixaste, não misturando de novo o que foi separado, captarás corretamente aquilo sobre o qual dialogaremos em seguida.

Segunda Lição

O AUTOR — Não te esqueças, meu leitor, da distinção que fizemos entre duas determinações fundamentais de toda consciência possível, e guarda em tua memória que nesta dissertação sempre se tratará apenas da primeira, que chamamos de determinação primeira e fundamental de toda vida. E agora, sem te preocupares com a maneira como retomaremos nosso caminho, dispõe-te de novo a entrar em conversação comigo.

Consideremos o interior de um artefato mecânico, de um relógio, por exemplo. Neste vês rodas de muitas espécies, ajustadas umas às outras, molas, correntes, e assim por diante. Observando, percorres a diversidade da obra, vês uma roda depois da outra. Importa-te, nessa observação, se apreendes as partes singulares da máquina de cima para baixo, ou se começas de baixo, do lado direito para o esquerdo ou do lado esquerdo para 347
o direito?

O LEITOR — De modo nenhum. Posso perfazer a apreensão das partes segundo todas essas direções.

O AUTOR — Ou, talvez, se nessa apreensão não segues a ordem da contigüidade, mas porventura te orientas segundo outras perspectivas, por exemplo: segundo a igualdade e semelhança exteriores entre as partes.

O LEITOR — Tudo isso é indiferente para meu fim.

O AUTOR — Entretanto, se é certo que apreendeste as partes singulares, desempenhaste essa apreensão segundo alguma série; vou supor que seguiste a contigüidade de cima para baixo. Por que, então, já que contudo eram possíveis várias seqüências da apreensão, escolheste exatamente esta, e não uma outra?

O LEITOR — Nem sequer posso dizer, de modo geral, que a escolhi. Absolutamente não pensei que seriam possíveis várias seqüências de apreensão. Essa foi a que me ocorreu imediatamente. Foi o acaso — esse é o nome que uso quando não é possível indicar nenhum fundamento — que dispôs assim.

O AUTOR — É certo que o diverso das determinações fundamentais da consciência

em geral, descritas acima, se sucede em tua consciência também segundo uma certa série?

O LEITOR — Sem dúvida. Eu observo, no mundo que está diante de mim, agora isto, depois aquilo, depois algo outro, e assim por diante.

O AUTOR — Achas, à primeira vista, que exatamente essa série de tuas observações é necessária; ou julgas que outras também teriam sido possíveis?

O LEITOR — Julgo que outras também teriam sido possíveis. Julgo, além disso, que aquelas, dentre as várias séries possíveis, que efetivamente se apresentam, não as escolhi com liberdade, mas que, do mesmo modo que a seqüência de minha apreensão do diverso do relógio, elas me ocorreram assim por acaso.

O AUTOR — Voltemos agora a nossa máquina e a tua apreensão de suas partes singulares!

348 Ao considerares cada peça singular, esta roda, esta mola, sozinha e por si, e encontrares cada uma delas completamente determinada de uma certa maneira, com esta forma determinada, com este tamanho determinado, e assim por diante, parece-te impossível que ela pudesse ser de outro modo, ou podes perfeitamente pensar que poderia estar conformada das mais diversas maneiras, ser maior ou menor?

O LEITOR — Julgo que a peça singular, considerada em si e por si, e como peça singular, poderia, sem dúvida, ser infinitamente outra. Mas todas as peças devem agir em conjunto e sua unificação deve produzir um resultado único; e, se levo isso em conta, todas as peças, a meu juízo, têm de ajustar-se, engrenar-se umas nas outras, todas elas têm de agir sobre cada uma delas, e cada uma delas reagir sobre todas. Se levo isso em conta, teria sido certamente possível, a meu juízo, fazer um outro todo, por exemplo, um relógio maior ou um relógio que, além das finalidades do relógio efetivamente presente, tivesse também outros dispositivos; e nesse outro todo a roda singular que considero não só poderia ser de outro modo, mas até deveria sê-lo. Mas, uma vez que está aí esse *todo*, o relógio de tal tamanho, tendo tais dispositivos, então seria pura e simplesmente necessário que esta peça singular, esta roda aqui, que eu considero, fosse exatamente como é e nem um fio de cabelo diferente, porque o todo é assim, isto quer dizer, aqui: porque todas as demais peças, além dessa roda, são como são. Ou, se minha consideração partir desta peça singular: uma vez posta esta peça, como peça de tal artefato, é necessário que todas as outras peças sejam tais como são, se é que devem ajustar-se exatamente a tal peça, em tal artefato.

O AUTOR — Logo, dizes que basta entenderes convenientemente o mecanismo do artefato para absolutamente não teres necessidade, como pusemos acima, de apreender as partes da máquina, uma após a outra, pela percepção efetiva; e que basta teres visto e entendido corretamente uma delas para complementares a percepção a partir dela, sem
349 outra percepção, e substituí-la por meras inferências; e, pressupondo que a máquina preencha sua determinação, poderias prever, por meras inferências, quais partes se adaptam ainda à parte dada.

O LEITOR — Sem dúvida.

O AUTOR — Para esse fim, é indiferente para ti qual das partes singulares da máquina eu te dou?

O LEITOR — Totalmente indiferente; pois a cada peça possível todas as restantes têm de ajustar-se; logo, a partir de cada parte possível pode-se inferir como todas as demais, na medida em que são determinadas pelo mero mecanismo da obra, têm de ser constituídas.

O AUTOR — Agora supõe este caso possível: Que — em certo âmbito e de certo ponto de vista, cuja determinação mais minuciosa não cabe aqui — há, no diverso do sistema fundamental de toda consciência, que foi descrito acima, uma tal conexão,

semelhante à mecânica, de tal modo que cada parte singular tem de ajustar-se a tudo e tudo a cada parte singular e cada uma é determinada pelo todo. Nesse caso, não se poderia descobrir, a partir de cada parte singular da consciência efetiva, por mera inferência, como se disporá e terá de dispor-se toda consciência restante, sem que essa consciência restante se apresentasse efetivamente; do mesmo modo que, a partir da consideração de uma roda singular, te aventuras a descobrir, por mera inferência, como têm de ser constituídas todas as rodas restantes?

Supõe, além disso, que a filosofia ou, se preferes, a doutrina-da-ciência consiste justamente em procurar esse diverso da consciência, pela via da inferência do dado ou não-dado, e terias desde já um conceito bem claro dessa ciência. Ela é a demonstração, a derivação da consciência inteira — entende-se, sempre: segundo suas determinações primeiras e fundamentais — a partir de uma determinação qualquer dada na consciência efetiva, do mesmo modo que podes perfeitamente pensar uma demonstração do relógio inteiro a partir de uma única roda dada; uma demonstração da consciência, independente da percepção efetiva dessa consciência, do mesmo modo que absolutamente não precisas ver as partes restantes do relógio para saber como são, e como são com toda certeza na efetividade, se é que o relógio cumpre sua determinação. 350

O LEITOR — Oh! sim! Contanto que eu pense o que dizes apenas assim superficialmente e me restrinja à sua semelhança com aquilo ao qual o comparas. Mas, se medito sobre isso um pouco mais profundamente, teu conceito me parece contradizer-se em si mesmo. A doutrina-da-ciência deve proporcionar-me uma consciência das determinações fundamentais de minha consciência, sem que essas determinações apareçam efetivamente em minha consciência. Mas como pode fazer isso? Então não tomo consciência daquilo que a doutrina-da-ciência ensina?

O AUTOR — Sem dúvida: do mesmo modo que tomas consciência das rodas cuja existência na máquina tu meramente inferes. Mas não tomas consciência delas como tomarias ao vê-las e senti-las. — Já deveria ter-se tornado claro para ti, a partir de nossa primeira investigação, que pode haver uma distinção no modo de tomar consciência. Mais adiante, vamos explicitá-la fartamente para nosso caso, ainda com mais clareza. Logo, não deixes que essa dificuldade te impeça de acompanhar nossa pressuposição.

O LEITOR — Seriamente, não tenho disposição nenhuma para acompanhar o que se seguiria se o meramente possível fosse efetivo ou se o impossível fosse possível. E tua pressuposição de uma conexão sistemática das determinações fundamentais de nossa consciência parece-me certamente fazer parte das impossibilidades.

O AUTOR — Espero poder desfazer tuas objeções contra a possibilidade de minha pressuposição. Por enquanto, tira comigo daquela pressuposição apenas uma única conseqüência, que convém tirar o mais rapidamente possível, para eliminar mal-entendidos de outra espécie e suprimir em tua mente a secreta seqüência de seus efeitos.

Se apreendes e consideras uma única peça daquele relógio e inferes, segundo as leis da mecânica que conheces, quais partes são ainda requeridas para dar a esse elemento percebido por ti a inteira determinação e efetividade que encontras nele — acaso, nessa função de inferir, vês efetivamente essas partes, tocas nelas, apresentam-se elas diante de algum de teus sentidos externos? 351

O LEITOR — De modo nenhum. Referindo-me a teu exemplo utilizado no primeiro diálogo: elas não estão em relação com minha consciência como este livro que tenho na mão, mas como a representação da conversa de ontem com meu amigo; levando-se em conta, é claro, as diferenças. O propriamente fático nessa operação, aquilo no qual empenho e perco meu eu, não é o estar-aí de tais rodas, mas meu representar — não propriamente a afiguração, mas a *pre*figuração de tais rodas.

O AUTOR — Tu, ou qualquer homem racional, tomas tal representação, o traçado

e delineamento interior de tal máquina, pela máquina efetiva, em funcionamento, desempenhando suas funções na vida? E acaso alguém te diz, depois de ter descrito e demonstrado, por exemplo, um relógio de bolso: agora fica com este relógio de bolso para ti; ele funcionará corretamente; podes tirá-lo do bolso quando quiseres e ver nele que horas são?

O LEITOR — Não, que eu saiba; a não ser que seja um completo idiota.

O AUTOR — Cuidado, não fales assim. Pois é assim, e não de outro modo, que procedia o sistema filosófico de que te falei na introdução e contra o qual o sistema mais novo é propriamente dirigido. Ele fazia passar a demonstração de um relógio, que além do mais era incorreta, por um relógio efetivo, e por um relógio excelente.

Mas se alguém, a quem tivesses demonstrado um relógio de bolso, te dissesse ao terminares: De que pode me adiantar tudo isso? — não vejo como possa chegar com isso
352 a um relógio de bolso nem ver em tua demonstração que horas são; ou te acusasse de, com tua demonstração, teres avariado seu relógio efetivo, ou de o teres demonstrado para fora de seu bolso; o que dirias de tal pessoa?

O LEITOR — Que é um idiota, tanto quanto o primeiro.

O AUTOR — Cuidado, não fales assim. Pois é exatamente isso — essa exigência do relógio efetivo quando só lhes havia sido prometida uma demonstração dele — a censura mais profunda que até este momento foi feita contra a filosofia mais nova, por parte dos teóricos mais respeitáveis e dos pensadores mais profundos de nosso tempo. Nessa confusão entre a coisa efetiva e a demonstração dessa coisa é que se fundam, afinal, todos os mal-entendidos com que deparou essa filosofia.

Somente nela se fundam todas as objeções e mal-entendidos — digo-o com determinação. Pois o que me impede de, em vez de todas as pressuposições quanto ao que poderia ser a ciência a ser descrita, indicar desde logo, historicamente, o que ela efetivamente é para seus criadores, que sem dúvida devem conhecê-la!

1) A filosofia ou — já que essa denominação poderia dar ocasião a polêmicas — a doutrina-da-ciência, em primeiro lugar, deixa totalmente de lado, exatamente como se presumiu que tu, meu leitor, fizeste até agora, aquilo que caracterizamos acima como *potências superiores da consciência*, e restringe-se, com a afirmação que logo estabeleceremos, exclusivamente *às determinações primeiras e fundamentais da consciência*, exatamente no sentido que explicamos acima e em que tu o concebeste.

2) Nessas determinações fundamentais ela faz ainda uma nova distinção entre aquilo que todo ser racional afirma que é exatamente assim para todo outro ser racional e tem de valer para toda razão; e aquilo que cada um tem de admitir que está aí apenas para nossa espécie, para nós *homens*, ou mesmo apenas para nós, como este *indivíduo particular*. Este último ela deixa igualmente de lado, e assim só resta para sua investigação o âmbito do primeiro.

353 Mesmo que algum leitor possa ficar em dúvida quanto ao fundamento e aos limites desta última distinção, e não possa tornar esta distinção inteira tão clara para si quanto se tornou, segundo nossa pressuposição, a primeira distinção indicada acima, isso não é significativo para nenhuma das inferências que pretendemos fazer neste escrito, e não traz prejuízo para a formação de um conceito da doutrina-da-ciência tal como o visamos aqui. No sistema efetivo, em que não é nosso intento aqui introduzir o leitor, aquilo que é determinado meramente pela espécie e pela individualidade separa-se já por si mesmo.

Acrescentemos isto de passagem, para o leitor familiarizado com a terminologia filosófica: o primeiro, válido para toda razão, nas determinações fundamentais da cons-

ciência, somente com o qual a filosofia tem de ocupar-se, é o *a priori* kantiano, ou o originário; o segundo, determinado apenas pela espécie e pela individualidade, é o *a posteriori* desse mesmo escritor. A doutrina-da-ciência não precisa pressupor essa distinção anteriormente a seu sistema, na medida em que ela é feita e fundada no próprio sistema, e, para ela, aquelas expressões, *a priori* e *a posteriori*, têm uma significação inteiramente outra.

3) A doutrina-da-ciência pressupõe, apenas para ganhar acesso a si mesma e obter uma tarefa determinada, que, no diverso daquelas determinações fundamentais, segundo o âmbito indicado, pode haver uma conexão sistemática, em decorrência da qual, se um elemento é, todo o restante tem de ser e de ser exatamente como é; logo, que — e isto está contido na pressuposição — aquelas determinações fundamentais, segundo o âmbito indicado, constituem um sistema perfeito e fechado em si mesmo.

Isto, digo eu, ela pressupõe anteriormente *a si mesma*. Em parte, ela mesma ainda não é isso: com isso ela apenas se torna possível; em parte, isso também é apenas pressuposto, ainda não é demonstrado. Aquelas determinações são, eventualmente, conhecidas daquele que faz doutrina-da-ciência, e não vem ao caso aqui saber de onde são conhecidas. Ele chega — igualmente não vem ao caso aqui saber como — ao pensamento de que entre elas pode bem haver uma conexão sistemática. Agora ele ainda não afirma essa 354
conexão, nem tem pretensões de prová-la imediatamente, e muito menos de provar algo outro a partir da pressuposição dela. Seu pensamento pode ser uma mera suposição, uma inspiração casual, que não deve significar nada mais do que qualquer outra inspiração casual.

4) Em decorrência dessa pressuposição, o elaborador da doutrina-da-ciência faz então a tentativa de derivar, de uma determinação fundamental da consciência, que ele conhece — não cabe aqui dizer de qual —, todas as demais, como necessariamente vinculadas com a primeira e determinadas por ela. Se a tentativa falhar, com isso ainda não estará provado que não terá êxito de outra vez, portanto não estará provado que aquela pressuposição de uma conexão sistemática é falsa. Conserva, depois como antes, sua validade como problema. Se essa tentativa tiver êxito, se efetivamente todas as determinações fundamentais da consciência — além da já conhecida — se deixam derivar, derivar completamente e esgotar, com isso a pressuposição estará demonstrada pelo fato. Mas até mesmo essa pressuposição, doravante elevada à condição de proposição estipulada, é alheia para nós na descrição da doutrina da-ciência. A operação dessa derivação, por si só, é a própria doutrina da-ciência; onde começa essa derivação, esta começa, e onde aquela se perfaz, esta está perfeita.

Portanto, meu leitor, deixa que isto fique estipulado e firme entre nós, e tem no sempre em mente: a doutrina-da-ciência é a derivação sistemática de algo efetivo, da primeira potência da consciência; e está para a consciência efetiva assim como a demonstração do relógio, descrita acima, está para o relógio efetivo. Como mera doutrina-da-ciência, ela não quer ser mais que isso, de nenhum ponto de vista possível — por exemplo, ao lado disso, e coisas semelhantes; e absolutamente não quer ser nada, se não puder ser isso. Todo aquele que a faz passar por algo outro ou por mais que isso, desconhece a inteiramente.

Em primeiro lugar, seu objeto são as determinações fundamentais de uma consciên- 355
cia, como tais: como determinações de uma consciência; de modo nenhum, por exemplo, como coisas existentes efetivamente fora da consciência. Que ambas, nela e para ela, bem poderiam ser o mesmo, mas que — e por que — a ciência só pode adotar a primeira

perspectiva, é o que veremos mais adiante. Aqui é suficiente indicar apenas que é assim.

Ora, essas determinações fundamentais da consciência, tais como a doutrina-da-ciência as tem por objeto, a percepção também as tem em si; ou, mais ainda, aquelas determinações fundamentais da consciência são a própria percepção; mas ambas têm o mesmo por objeto de maneira diferente. Assim como, acima, a consciência da presença efetiva de teu amigo estava para a representação dessa presença, assim como o relógio efetivo estava para a demonstração do relógio — assim está a consciência efetiva para a doutrina-da-ciência. Não é naquelas próprias determinações fundamentais da consciência, mas na afiguração e no delineamento dessas determinações que, no filosofar, o eu está mergulhado.

Logo, a doutrina-da-ciência deriva, *a priori*, sem nenhuma consideração pela percepção, aquilo que, segundo ela, deve aparecer justamente na percepção, portanto, *a posteriori*. Logo, para ela, essas expressões não significam objetos diferentes, mas apenas um modo de ver diferente de um e o mesmo objeto; assim como, por exemplo, o mesmo relógio, na demonstração dele, é empregado *a priori* e, na percepção efetiva, *a posteriori*.

Esta determinação a doutrina da ciência deu a si mesma, desde que está aí, e já a traz claramente impressa na fronte, pelo seu nome. É quase impossível conceber por que não se quis acreditar nela quanto ao que ela é.

Restringindo-se a essa determinação, ela pode deixar toda outra filosofia ser tudo o que quiser ser: diletantismo da sabedoria, sabedoria, sabedoria do mundo ou "mundi-
356 sapiência", sabedoria da vida, e ainda quantas espécies de sabedoria possa haver. Só faz a exigência, sem dúvida eqüitativa, de não ser considerada como igual às outras, julgada e refutada a partir delas; assim como aqueles que a elaboram só pedem que não sejam obrigados a colaborar com outras filosofias e a tomar conhecimento delas. Não toma parte na controvérsia quanto ao que possa parecer a este ou aquele que seja a filosofia, ou ao que lhe parecer que foi considerado até agora como filosofia. Invoca seu direito de dar a si mesma sua tarefa; e, se filosofia for algo outro que não a solução dessa tarefa, deseja não ser filosofia.

Espero, meu leitor, que esta descrição da doutrina-da-ciência, como mera descrição histórica, seja inteiramente clara e inteligível, e não deixe persistir nenhuma ambigüidade. Resta-me apenas solicitar que a tenhas em mente e que não a esqueças de novo na primeira ocasião; e que queiras acreditar em mim quando te digo que, de minha parte, aquela descrição é levada inteiramente a sério, que ela deve permanecer inabalável e que tudo aquilo que a contradisser será repudiado por mim.

Terceira Lição

O leitor — Acredito agora ter captado bem tua opinião sobre a doutrina-da-ciência e, historicamente, saber muito bem o que pensas dela. Também posso, enquanto não me afasto da mera semelhança entre ela e a demonstração de um artefato mecânico, pensar sua possibilidade, desse modo aproximado e geral. Mas, assim que considero a diferença necessária entre ambas e a distinção característica dos objetos de cada uma
357 delas, uma ciência como a que tu descreves me parece totalmente impossível.

O conceito da vinculação sistemática do diverso no artefato, para a produção do resultado visado, já estava no espírito do artesão antes de haver o artefato; e este só foi instituído, na efetividade, por esse conceito e segundo esse conceito. Nós outros nada mais fazemos do que re-imaginar aquele conceito do artesão, *re-inventar*, depois do arte-

são, o artefato. E, assim, tem muito significado dizer, neste caso, que o diverso está em uma conexão sistemática. Essa conexão sistemática se encontra *no conceito do artesão* e de todos aqueles que se pensam como artesãos.

Será que a tua afirmação de que, no diverso da consciência, há uma conexão sistemática, significa, da mesma maneira: essa consciência foi instituída, segundo o conceito de uma tal conexão, por algum artesão; e quem faz doutrina-da-ciência re-inventa, depois dele, esse conceito? Onde está esse artesão? como e a partir de que ele instituiu a consciência?

O AUTOR — E se não quisesse dizer isso, e a semelhança com o termo de comparação não devesse ser estendida até esse ponto? E se a proposição que aparece como ambígua quisesse dizer apenas isto: *pode*-se considerar o diverso da consciência, *entre outras coisas, também* como estando em uma conexão sistemática. Ou então: há duas maneiras de considerar e apreender as determinações de uma consciência: de um lado, uma maneira imediata, justamente quando nos abandonamos a essas determinações e as encontramos tais como se dão; de outro lado, uma maneira mediata, quando derivamos sistematicamente a maneira como elas têm de se dar, em decorrência dessa conexão sistemática. Portanto, este modo de ver só poderia ser assumido depois que a consciência efetiva existisse, embora sem levar em consideração o conteúdo desta, mas não anteriormente à existência dessa consciência. E esse modo de ver só existiria naquele que o assumisse livremente. Logo, o elaborador da doutrina-da-ciência, e somente ele, seria o artesão da consciência, se é que deve haver um artesão aqui. Ele é propriamente o *re-inventor* da consciência, sem que entretanto fosse pressuposto e admitido seriamente um primeiro mestre-de-obra originário e um conceito segundo o qual este tivesse instituído sua obra. 358

O LEITOR — Devo, portanto, pensá-lo da seguinte maneira, se te entendi corretamente: Há uma consciência como determinação fundamental da vida, tão certo quanto eu mesmo sou, e pronto. Essa consciência aparece como um diverso sem conexão, e pronto. Que consciência é essa, eu o sei justamente porque a tenho e, desse ponto de vista, não tenho de perguntar por mais nada.

É possível ainda, além disso, derivar sistematicamente esse diverso, como tendo de ser exatamente assim como é, se é que há consciência. Esse modo de ver, essa derivação, essa conexão sistemática que se verifica na derivação, só são para aquele que capta esse modo de ver e absolutamente para ninguém mais; e, também deste segundo ponto de vista, não se pergunta por mais nada.

O AUTOR — Assim o entendo.

O LEITOR — Seja. Embora, aqui, mais uma vez, eu apreenda apenas historicamente tua opinião, em vez de concebê-la; e embora ainda restem para mim muitas perguntas.

Mas vamos adiante. O artesão, que traça o conceito de um artefato mecânico, reconduz o diverso, nesse conceito, à unidade de um resultado. O artefato deve cumprir tal ou tal fim determinado; o diverso e a ação conjunta desse diverso contêm, segundo o conceito do artesão, as condições sem as quais a obra não pode cumprir esse fim; e essa unidade é anterior ao artefato, e mesmo anterior ao conceito do diverso. Este último só surge pelo conceito da unidade, em função dela, e é determinado por ela. É preciso exata- 359
mente um tal diverso porque esse fim deve ser alcançado.

Um tal conceito da unidade me parece inseparável do conceito de uma conexão sistemática. Logo, teu elaborador da doutrina-da-ciência necessariamente teria de ter o conceito de uma tal unidade, de um tal fim e resultado de toda consciência, ao qual reconduziria o diverso, como sua condição.

O AUTOR — Sem dúvida.

O LEITOR — E, aliás, não pode encontrar essa unidade já no sistema, mas tem de tê-la antes de começar sua derivação sistemática; assim como o artesão tem de saber qual é o fim que deve ser alcançado por sua obra, antes de poder procurar os meios para esse fim.

O AUTOR — Sem dúvida, o elaborador da doutrina-da-ciência tem de ter esse conceito da unidade anteriormente ao sistema.

O LEITOR — O artesão pensa com liberdade esse fim: ele o cria por seu pensamento, já que tanto a existência do artefato quanto sua constituição dependem exclusivamente do artesão. Como, segundo tuas próprias palavras, o elaborador da doutrina-da-ciência não precisa produzir antes a consciência, e esta está aí independentemente dele, e está aí tal como é, ele não pode *excogitar livremente* essa unidade; pois o diverso efetivamente existente sem intervenção do filósofo tem de se referir a ela, igualmente sem intervenção do filósofo. Tampouco ele pode, como já foi dito, encontrá-la em sua derivação sistemática; pois aquela é um pressuposto da possibilidade desta. Finalmente, tampouco pode encontrá-la, por percepção, na consciência efetiva, pois nesta, segundo a pressuposição, só aparece o diverso, mas não a unidade. Logo: como e em que medida deve ele chegar a essa unidade?

O AUTOR — Para ti é suficiente admitir que isso ocorre simplesmente por uma inspiração feliz. Ele adivinha essa unidade. Isto, sem dúvida, lhe dá apenas uma suposição; e ele deve começar a construir seu sistema contando com a sorte. Se se encontrar
360 nessa investigação que efetivamente todo o diverso da consciência se deixa reconduzir àquele suposto, como à sua unidade, então, com isso, mas somente com isso, está demonstrado que sua pressuposição era correta. Ela está demonstrada pelo fato, pela execução do sistema.

O LEITOR — Seja também isso. — Mas vamos adiante, ainda uma vez. — O artesão conhece, antes de seu conceito do artefato, as leis necessárias e imutáveis do mecanismo, com as quais conta na vinculação do diverso para a produção do resultado visado como fim; conhece materiais e suas propriedades, a partir dos quais quer formar o diverso e com cuja imutabilidade também conta em seu conceito. Do mesmo modo, o filósofo, antes de sua derivação, teria de conhecer leis imutáveis segundo as quais o diverso da consciência produziria seu resultado capital pressuposto, e, se não estou enganado em tudo, algo material, que já estaria determinado segundo essas leis; *estaria*, digo eu, sem intervenção do filósofo.

Vamos que eu fique apenas com o primeiro ponto — de onde obtém o filósofo o conhecimento dessas leis? Acaso também as adivinha somente por uma inspiração feliz; até que se verifique que são as corretas porque, a partir delas, o resultado-capital pressuposto pode ser derivado do diverso da consciência; assim como, inversamente, se verifica que o resultado pressuposto era o correto porque é precisamente esse resultado que advém segundo essas leis?

O AUTOR — Estás zombando da doutrina-da-ciência; e com mais perspicácia do que é usual. — Não, a doutrina-da-ciência não procede assim como admites; isso seria um círculo vicioso.

Não te afastes das comparações escolhidas. Seja o elaborador da doutrina-da-ciência o artesão, que constrói o artefato da consciência; que contudo já está aí, como ele
361 próprio afirma — portanto, apenas o *re*inventa; contudo inventa puramente, na medida em que durante seu trabalho não dirige os olhos para o artefato já existente.

Mas a grande diferença é que o fabricante de uma obra mecânica está às voltas com a matéria morta, que ele põe em movimento, o filósofo com uma matéria viva, que move a si mesma. Não engendra propriamente a consciência, mas a deixa engendrar-se sob seus olhos. Ora, se a consciência é regida por leis, então sem dúvida ela se dirigirá segundo essas leis em seu auto-engendramento; ele observará e, nessa ocasião, descobrirá também, ao mesmo tempo, essas leis, muito embora nem sequer tenha de se ocupar com essas leis, mas exclusivamente com seu resultado, a consciência completa.

O LEITOR — Uma consciência que engendra a si mesma e que apesar disso não é a consciência efetiva, outorgada a todos nós e conhecida de todos?

O AUTOR — De modo nenhum; pois essa não se engendra sistematicamente, seu diverso só está vinculado pelo mero acaso. O que se engendra sob os olhos do filósofo é apenas uma figuração da consciência efetiva.

O LEITOR — Uma figuração, que engendra a si mesma? Agora não entendo mais nada; e não te entenderei enquanto não me deres um breve resumo de teu procedimento.

O AUTOR — Pois bem. A pressuposição de que partimos é que o resultado último e supremo da consciência, isto é, aquilo para o qual todo o diverso dela está, assim como a condição está para o condicionado, ou como as rodas, molas e correntes no relógio estão para o ponteiro das horas, nada mais é do que a *clara e completa autoconsciência*, assim como tu, eu e todos nós temos consciência de nós mesmos.

Eu digo: assim como tu, eu e todos nós; e justamente com isso, de acordo com uma observação feita acima, excluo puramente todo individual, que, segundo a pressuposição, não pode absolutamente ser incluído em nosso sistema. Aquilo que atribuis apenas a ti, e não a mim, e aquilo que eu, de meu lado, atribuo apenas a mim e não a ti, permanece 362
excluído; exceto o fato de em geral atribuires a ti mesmo algo que não pode caber a nenhum outro; assim como eu e todos nós.

Ora, isto — que a autoconsciência completa é o resultado supremo e último de toda consciência — é, como foi dito, uma mera pressuposição, que espera sua confirmação do sistema.

E é dessa autoconsciência em sua determinação fundamental que parte então a derivação.

O LEITOR — Em sua determinação fundamental? Que quer dizer isso?

O AUTOR — Naquilo que, nela, não é condicionado por nenhuma outra consciência; logo, naquilo que não poderia ser encontrado na derivação, mas do qual, pelo contrário, esta tem de partir. O diverso da consciência contém as condições da autoconsciência completa — esse é o pressuposto. Mas então poderia haver, nessa autoconsciência, algo que não estaria condicionado por nenhum outro. É isto que deve ser estabelecido, e com ele começa a derivação.

O LEITOR — E como o encontras?

O AUTOR — Também somente por uma inspiração feliz; mas que, uma vez encontrada, não precisa de mais nenhuma prova, nem é suscetível de prova, mas é imediatamente evidente por si mesma.

O LEITOR — Mesmo que, provisoriamente, eu não exija de ti uma prestação de contas sobre essa evidência imediata, o que é imediatamente evidente naquilo que é estabelecido?

O AUTOR — Que o estabelecido é o absolutamente incondicionado e característico da autoconsciência.

O LEITOR — Não te entenderei enquanto não me indicares esse imediatamente evidente, de que partes, esse absolutamente incondicionado e característico da autoconsciência.

O AUTOR — É a *egoidade*, a sujeito-objetividade, ou não é absolutamente nada; o
363 pôr do subjetivo e de seu objetivo, da consciência e daquilo de que ela tem consciência, como um; e pura e simplesmente nada mais do que essa identidade.

*

O LEITOR — Sei, por tê-lo ouvido muitas vezes, que justamente sobre esse primeiro ponto, que entretanto deve ser para ti inteiramente claro e universalmente inteligível, já que começais dele todo o teu entendimento, foste considerado muito ininteligível, e ridículo, ainda por cima. Não queres fornecer-me, para atender a outros, meios auxiliares para tornar isso um pouco mais inteligível? De resto, não quero desviar-te com isso de teu caminho, caso também esse ponto já faça parte, apenas, da doutrina-da-ciência efetiva, e não pertença a um comunicado prévio.

O AUTOR — Certamente pertence a este comunicado; pois é o ponto comum, já mencionado acima, da doutrina-da-ciência e da consciência efetiva, a partir do qual a primeira se eleva acima desta última. Quem deve adquirir um conceito completamente claro dessa ciência tem de conhecer o ponto de que ela parte; e tal conceito deve, de fato, ser engendrado por nosso comunicado.

De resto, constar que não nos entenderam sobre este ponto é algo absolutamente inconcebível; pois toda criança, desde que tenha deixado de falar de si na terceira pessoa e que se chame de eu, já desempenhou aquilo de que tratamos, e pode entender-nos.

Tenho de repetir, justamente, o que já disse diversas vezes: Pensa algo qualquer; por exemplo, esse livro, que seguras na mão. Ora, podes sem dúvida tomar consciência do livro, como o pensado, e de ti mesmo, como o pensante do livro. Ora, parece-te que tu e o livro são um só, ou que são dois?

O LEITOR — Obviamente dois. Nunca me confundirei com o livro.

364 O AUTOR — E, para não confundires a ti mesmo, o pensante, com o pensado, é preciso que este seja exatamente um livro, e este livro?

O LEITOR — De modo nenhum; eu distingo a mim mesmo de *todo* objeto.

O AUTOR — Logo, no pensar este livro podes deixar de lado tudo aquilo pelo qual o pensas como um livro, e como este livro, e refletir exclusivamente sobre o fato de distinguires, nesse pensar, a ti, o pensante, do pensado?

O LEITOR — Sem dúvida. De fato, quando me perguntaste se me distingo do livro e eu te respondi — não refleti sobre nada mais que isso.

O AUTOR — Logo, distingues todo objeto de ti, do pensante, e não há para ti nenhum objeto, a não ser mediante essa distinção?

O LEITOR — Assim é.

O AUTOR — Agora pensa-te. Podes, sem dúvida, também aqui tomar consciência de um pensante e de um pensado. Acaso, também aqui, o pensante e o pensado caem um fora do outro, também aqui ambos são dois?

O LEITOR — Não; justamente quando penso *a mim mesmo*, sou decerto o pensante, pois senão *eu* não me pensaria, e ao mesmo tempo sou aquele que é pensado, pois senão eu não *me* pensaria, mas estaria pensando um objeto eventual, como o livro.

O AUTOR — Agora pensaste, por certo, em primeiro lugar a *ti*, isto é, a este indivíduo determinado, Caio ou Semprônio, ou como quer que te chames. Mas, sem dúvida, podes deixar de levar em conta essas determinações particulares de tua personalidade, assim como pudeste, acima, não levar em conta as determinações particulares deste livro; e refletir exclusivamente sobre o *coincidir* do pensante e do pensado, assim como

acima refletiste sobre o *cindir se* de ambos. E tu o fizeste efetivamente naquele mesmo instante em que me explicavas, a respeito de teu pensar-te, que nele pensante e pensado coincidem para ti.

E assim, nesse coincidir, encontras então o eu, por oposição ao objeto, em cujo pen- 365
sar o pensante e o pensado se cindem para ti. Logo, encontras o caráter essencial do eu, encontras aquele famigerado eu *puro*, com o qual os filósofos de nosso tempo há anos quebram a cabeça, continuando sempre a declará-lo uma ilusão psicológica — eu escrevi: psicológica! — e a achá-lo infinitamente divertido.

O LEITOR — Pode ser que eles tenham acreditado que um tal eu puro, uma coisa coincidente consigo e que retorna a si, mais ou menos como um canivete, deveria ser encontrado originariamente na mente, assim como a forma de "waffle" das formas dos kantianos. Procuraram fervorosamente por esse canivete, não encontraram nenhum e agora concluem que aqueles que dizem tê-lo visto se iludiram.

O AUTOR — Pode bem ser que seja assim. — E tu, como encontraste então esse coincidir?

O LEITOR — Ao pensar a mim mesmo.

O AUTOR — As outras pessoas também pensam a si mesmas?

O LEITOR — Caso não falem sem pensar, não há dúvida; pois todas elas falam de si mesmas.

O AUTOR — E elas procedem, nesse pensar delas mesmas, exatamente como tu procederias?

O LEITOR — Acredito que sim.

O AUTOR — Podem também observar esse seu procedimento, assim como acabas de observar o teu?

O LEITOR — Não duvido disso.

O AUTOR — E, se o fizerem no pensar-de-si-mesmos, igualmente encontrarão aquele coincidir; se não o fizerem, não o encontrarão: essa é nossa opinião. Aqui não se trata de encontrar algo já pronto, mas de encontrar algo que só é engendrado por um pensamento do eu. Logo, todo aquele que simplesmente pensa, procede exatamente assim.

Mas agora desejo de ti uma resposta decisiva. Admites seriamente que eu, e outros seres racionais, no pensar-de-si-mesmos, procedam exatamente assim como tu, isto é, 366
consideram o pensante e o pensado, nesse pensar, como um só?

O LEITOR — Não só o admito, mas afirmo-o como inteiramente certo e considero uma exceção a isso como pura e simplesmente impossível. O pensamento do *eu* não pode ser instituído a não ser por esse procedimento; e esse próprio procedimento é o pensamento do eu. Logo, todo aquele que simplesmente pensa, procede exatamente assim.

O AUTOR — Eu te pergunto, meu leitor, se penetras com teu pensamento em minha alma e na alma de todos os seres racionais; e, mesmo que possas fazê-lo, se verificaste e percorreste, então, todos os seres racionais, para poder afirmar algo da alma de todos eles?

O LEITOR — De modo nenhum; e contudo não posso retirar o que afirmei. E, aliás, quando observo bem a mim mesmo, encontro que ainda afirmo mais do que foi dito — afirmo ainda, além disso, que cada um, a partir de si mesmo, tem de afirmar o mesmo a propósito de todos os outros.

O AUTOR — E como podes chegar a essas afirmações?

O LEITOR — Se observo bem a mim mesmo, encontro que ao meu procedimento está ligada imediatamente a mais irrefutável e inevitável convicção de que nem eu nem qualquer ser racional jamais poderá proceder de outro modo.

O AUTOR — Logo, com esse procedimento, prescreves a ti e a todos os seres racionais uma lei; e tens aqui, ao mesmo tempo, um exemplo da evidência imediata mencionada acima.

*

Mas voltemos agora ao nosso projeto!

O filósofo encontra essa determinação fundamental e característica da autoconsciência ainda no exterior de sua ciência e independentemente dela. Ela não pode ser provada na ciência e, em geral, como proposição, não é suscetível de prova nenhuma. É imediatamente clara. Mas como princípio de doutrina-da-ciência não pode ser provada, a não ser pelo próprio fato, isto é, pelo fato de que a partir dela a derivação desejada é efetivamente possível.

Ora, nessa derivação se procede da seguinte maneira: No pensar de mim mesmo, diz o elaborador da doutrina-da-ciência, procedo assim como acabamos de ver. Acaso, agora, se liga a este procedimento um outro, de tal modo que obtivéssemos um novo traço fundamental da consciência, e a este último talvez novamente um outro, e assim por diante, até chegarmos à autoconsciência completamente determinada e obtermos assim uma derivação sistemática do todo?

O LEITOR — Mais uma vez não te entendo. — Perguntas se se liga algo outro, sem dúvida uma determinação da consciência. Como então deveria ligar-se, a que e em quê? Pelo menos eu não tomei consciência, no pensamento que acaba de ser desempenhado, de nada mais do que da identidade do pensante e do pensado.

O AUTOR — Entretanto, conforme meu pedido e tua própria observação, não deixaste de lado muitas outras coisas, que pensavas ao mesmo tempo, no pensar de ti mesmo? É o que deverias ter feito. Acolher de novo aquilo que foi separado, no emaranhado em que se encontra, não levaria a ciência a nada.

Mas mesmo naquela abstração, em que deverias apreender teu pensamento, algo se liga a este, e tu o encontrarás, desde que te observes bem. Por exemplo, esse pensar de ti mesmo não te aparece como um passar de um outro estado para este estado determinado?

O LEITOR — Assim é, certamente.

O AUTOR — Acreditas, também quanto a isso, que o mesmo deve aparecer a todos os outros e que, se estes se observarem bem, o encontrarão do mesmo modo?

O LEITOR — Certamente o creio, desde que observe bem a mim mesmo, e suponho
368 o mesmo neles. Há aqui a mesma evidência imediata que havia acima.

O AUTOR — Da mesma maneira, ajusta-se a esse fenômeno, desde que seja mantido convenientemente sob os olhos, um outro, e a este, sob a mesma condição, um terceiro; e assim avança passo a passo a doutrina-da-ciência, até ter esgotado todo o diverso da consciência, e ter encontrado seu termo na autoconsciência determinada, completamente derivada.

E assim, sob certo aspecto, é o próprio construtor da doutrina-da-ciência que engendra seu sistema da consciência. Entretanto, sob outro aspecto, esse sistema engendra a si mesmo. A saber, o primeiro fornece a ocasião e a condição do auto-engendramento. Mas, quando pensa e constrói aquilo que visa, surge para ele algo outro, que ele absolutamente não visa, necessariamente e acompanhado da convicção evidente de que tem de surgir exatamente assim para todos os seres racionais.

O elaborador da doutrina-da-ciência engendra com absoluta liberdade somente a origem e o primeiro termo de sua cadeia. A partir dessa origem ele é guiado; mas não

impelido. Cada novo termo que surge para ele na construção do precedente, ele tem de tornar a construir, em particular, com liberdade, e então, mais uma vez, virá encadear-se a este um novo termo, com o qual ele procederá como com o precedente; e dessa maneira seu sistema se institui gradualmente para ele. Logo, nesta ligação de um diverso ao outro, manifestam-se as leis da consciência sobre as quais tu levantaste uma questão. Afinal, ele nem sequer tem de ocupar-se com a *apreensão* dessas leis, mas exclusivamente com seu resultado.

*

O LEITOR — Lembro-me de ter ouvido dizer que te objetam: — Teu sistema seria perfeitamente correto e conseqüente, contanto que aceitasse teu princípio. — Até que ponto essa objeção faz algum sentido?

O AUTOR — Se porventura o lugar e a significação do sistema inteiro, assim como do princípio, não foram totalmente equivocados e tomados em um sentido em que são incorretos, e por isso jamais poderão ser provados; em suma, se porventura não são tomados como psicológicos, então a exigência de que se demonstre a eles o princípio só pode ter as seguintes significações: 369

Ou exigem uma prova de nosso direito de filosofar assim como o fazemos, e não assim como eles fazem. Com essa exigência eles poderiam ser sumariamente descartados, pela razão muito natural que todo mundo tem incontestavelmente o direito de fazer a ciência que quiser. Limitem-se, então, a deixar nossa doutrina-da-ciência valer como uma ciência particular, ainda desconhecida para eles; em contrapartida, também nós deixaremos suas filosofias valerem como tudo aquilo que eles pretendem que elas sejam. Só quando disséssemos: Suas filosofias não são absolutamente nada — como certamente o pensamos e, em seu devido lugar, também dizemos —, eles poderiam intimar-nos a uma prova. Mas essa prova só é apresentada completa e decisivamente por nossa doutrina-da-ciência inteira; logo, por enquanto, e até que lhes seja fornecida uma prova de legitimidade desse procedimento, eles teriam, em todo caso, de dedicar-se ao estudo desta ciência. — Ou então desejam que a proposição seja provada como princípio do sistema, antes do sistema; exigência esta que é absurda. Ou querem que a verdade do conteúdo daquela proposição seja provada por um desmembramento dos conceitos contidos nela. Isso provaria que eles não têm nem o conceito nem o senso da cientificidade, que nunca repousa sobre conceitos, mas sempre apenas sobre a intuição e a evidência imediata. Teríamos então de deixá-los de lado, sem perder mais tempo com eles.

O LEITOR — Mas temo muito que é exatamente com este último ponto que eles se chocam. Se cada um pode reportar-se apenas à sua intuição, e atribuí-la a todos os outros, sem apresentar ordenadamente, a partir de conceitos, sua prova, então qualquer um pode afirmar tudo o que quiser: todo disparate tem de ficar impune, e estão abertos 370
para todos os delírios a porta e o portal. É isso, temo eu, que eles diriam.

O AUTOR — Ninguém pode impedir-lhes isso; pode ser até que aqueles que lhes são semelhantes acreditem neles. A ciência não tem mais nenhuma pretensão quanto a eles. Mas tu, meu leitor, que estás aí com imparcialidade e a quem, embora não queiras dedicar-te ao estudo da filosofia mesma e elevar-te à intuição própria dessa ciência, deve ser apresentado, apesar disso, um conceito da filosofia — para ti, nessas condições, é possível descrever, a partir de outros exemplos fáceis, a natureza e a possibilidade dessa intuição.

Admites, por certo, que um triângulo está completamente determinado por dois lados e o ângulo incluído neles, ou por um lado e os dois ângulos adjacentes, isto é, que, sob a pressuposição de partes dadas, têm de ser acrescentadas exatamente aquelas outras partes que são acrescentadas, para que se forme um triângulo?

O LEITOR — Admito.

O AUTOR — Não temes que poderia, entretanto, ocorrer um caso em que não fosse assim?

O LEITOR — Absolutamente não o temo.

O AUTOR — Ou temes que um ser racional qualquer, desde que entendesse tuas palavras, te recusaria essa afirmação?

O LEITOR — Também a isso não temo.

O AUTOR — Experimentaste então tua proposição com todos os triângulos possíveis; ou perguntaste a todos os seres racionais possíveis se concordam contigo?

O LEITOR — Como teria podido fazê-lo?

O AUTOR — Como chegas então àquela convicção — que, em primeiro lugar, deve valer para ti em todos os casos absolutamente sem exceção e, em seguida, para todos os outros seres racionais, igualmente sem exceção?

O LEITOR — Ficarei com o primeiro caso, em que são pressupostos dois lados e o ângulo incluso. — Se me observo bem, chego a essa convicção da seguinte maneira:
371 Traço em minha fantasia um ângulo qualquer, com lados delimitados, pois não posso fazê-lo de outro modo, e fecho a abertura entre os lados desse ângulo com uma linha reta. Descubro que essa abertura só pode ser fechada por uma única linha reta; que essa linha reta se encontra com os dois lados dados, nas duas extremidades, em uma certa inclinação (formando certos ângulos); e que só pode encontrar-se com eles nessa inclinação.

O AUTOR — Mas teu ângulo arbitrariamente traçado era um ângulo determinado, de tantos e tantos graus. — Ou acaso descreveste um ângulo em geral?

O LEITOR — Como poderia fazê-lo? Só sou capaz de descrever um ângulo determinado, mesmo que eventualmente não saiba sua medida nem a tenha em vista. Pela mera descrição ele se torna, para mim, um ângulo determinado.

O AUTOR — E assim os lados pressupostos eram igualmente determinados, de um certo comprimento. —Logo, poderias dizer com razão (pois quero poupar-te muitas outras dificuldades): neste caso determinado, pressupondo-se *este* ângulo determinado e *estes* lados determinados, o triângulo só pode ser fechado por um lado possível, este lado determinado que surge para ti, e só por um determinado par de ângulos, estes ângulos determinados que surgem para ti. Pois nada mais que isso está contido em tua *percepção* interna, que obviamente parte de pressupostos determinados. Poderias agora experimentar com outro ângulo e outros lados, e poderias dizer o mesmo destes, se assim se verificasse na percepção; e assim por diante. Mas nunca poderias estendê-lo aos casos em que não experimentaste, e muito menos estendê-lo tão audaciosamente à infinidade de todos os casos, que é impossível esgotares com teus experimentos.

372 Acaso não queres então corrigir tua expressão, e restringir tua afirmação aos casos em que fizeste o experimento?

O LEITOR — Se me observo bem e olho para meu interior, absolutamente não. Não posso de nenhum modo deixar de atribuir à minha afirmação a validade universal, sem nenhuma exceção.

O AUTOR — Bem podes elevar arbitrariamente à universalidade os muitos casos em que sempre o encontraste sem exceção, e esperar casos semelhantes somente segundo a analogia, por hábito, associação de idéias, ou como quer que ainda possas chamar a isto.

O LEITOR — Não acredito nisso. Uma única tentativa basta-me perfeitamente e me obriga, tanto quanto mil, ao juízo universal.

O AUTOR — Tampouco eu acredito seriamente nisso; e aquela proposição sobre a elevação arbitrária dos muitos casos encontrados à universalidade parece-me o princípio da absoluta irracionalidade.

Mas agora, meu leitor, permite-me a pequena impertinência de não te deixar sair do lugar antes de me teres prestado contas de como pode ser fundada, por teu procedimento na construção do triângulo, tal como o descreveste acima, a universalidade de tua afirmação, da qual, apesar de tudo, não queres abrir mão.

O LEITOR — É evidente que não levo em conta, na universalidade de minha afirmação, a determinidade do ângulo e dos lados que pressupus e fechei com o terceiro lado; isso é fático e resulta da mera análise de minha afirmação.

Logo, também na própria construção do triângulo, e em minha observação dessa construção, consideradas como aquilo em que se funda minha afirmação, também não devo ter levado em conta aquelas determinações, mas sem ter tomado consciência disso tão corretamente; pois, sem isso, teria necessariamente de estar na conclusão aquilo que estivesse nas premissas. Mas, se não se leva em conta toda determinidade do ângulo e dos lados, não restam ângulos nem lados, como objetos já dados; logo, não restaria abso- 373
lutamente nada para minha observação; ou, se acaso chamas de *percepção*, como acredito ter notado, exclusivamente a observação de algo anteposto e dado, não restaria absolutamente nenhuma percepção. Ora, como entretanto deve restar uma observação, e algo para ser observado, na medida em que sem isso eu não afirmaria absolutamente nada, então aquilo que resta não pode ser nada mais do que meu mero *traçar* de linhas e ângulos. Logo, este seria propriamente aquilo que eu teria observado. — E com essa pressuposição concorda perfeitamente também aquilo de que tenho consciência efetiva e clara naquele procedimento. Ao descrever meu ângulo, não me propus a descrever um ângulo de tantos e tantos graus, mas apenas um ângulo em geral, nem lados de tal comprimento, mas apenas lados em geral. Tornaram-se determinados, para mim, não por meu propósito, mas pela necessidade. Justamente ao passar à descrição efetiva, eles me ocorreram determinados, e Deus sabe por que determinados *exatamente assim* como ocorreram.

Ora, essa consciência de meu *traçar a linha*, que está além de toda percepção, é sem dúvida aquilo que chamas de *intuição*.

O AUTOR — Assim é.

O LEITOR — Essa intuição de meu construir um triângulo teria agora, para fundar minha afirmação universal, de trazer imediatamente consigo a convicção absoluta de que nunca e em nenhum caso eu poderia construir de outro modo; logo, na intuição eu captaria e abarcaria minha inteira faculdade-de-construção de uma só vez e com um só olhar, por uma consciência imediata, não deste construir determinado, mas pura e simplesmente de todo meu construir em geral, e aliás *como* tal. Logo, a convicção de que a proposição: Pelas três partes do triângulo estão determinadas as outras três — significaria propriamente: Por meu construir das três partes está determinado meu construir 374
das três partes restantes; e a universalidade que ponho não teria nascido da apreensão do diverso na unidade, mas, pelo contrário, da derivação do diverso infinito a partir de sua unidade, apreendida em um único olhar.

O AUTOR — Atribuis, além disso, essa proposição em sua universalidade a todos os seres racionais, com igual universalidade e sem exceção?

O LEITOR — Assim faço; e dessa pretensão à validade universal *para* todos posso tão pouco desistir quanto daquela pretensão à validade universal *de* todos. Para fundá-la eu teria de admitir que naquela intuição imediata de meu procedimento eu teria intuído

esse *meu* procedimento, não como procedimento desta ou daquela pessoa determinada, que justamente eu sou, mas como procedimento de um ser racional em geral, com a convicção imediata de que é pura e simplesmente assim. A intuição seria, portanto, a captação, que se constitui imediatamente como tal, da maneira-de-agir da razão em geral, de uma só vez e com um único olhar; e também essa validade universal para todas as pessoas não teria nascido da reunião de muitos sob a unidade, mas, pelo contrário, da derivação das pessoas infinitamente diversas a partir da unidade da mesma razão. Pode-se conceber como, nessa intuição, e somente nela, se funda a evidência imediata, a necessidade universal de tudo e para todos, logo, toda cientificidade.

O AUTOR — Tu entendeste muito bem a ti mesmo, e desejo que possas tornar este assunto assim tão compreensível para todos os leitores, de quem és o representante.

Tu mesmo podes agora julgar que valor pode ter aquela objeção contra a fundamentação de nossa ciência na intuição e em que medida se pode contar, em debates científicos, com aqueles que apresentam essa objeção.

Se eu te disser agora que na intuição que acabaste de demonstrar e descrever como condição da geometria, tomada porém em sua máxima abstração, se funda a doutrina-
375 da-ciência — e que esta explicita a série inteira dessa intuição — e mesmo que esta, em sua máxima abstração, é o ponto de partida dessa ciência; se eu te disser que essa intuição para si mesma — portanto, a própria razão universal captando-se em um único centro e determinando-se para sempre — é o primeiro termo em sua cadeia, e que justamente esse *si mesmo*, como razão captando a razão, é, portanto, o eu puro já descrito acima, no sentido mais elevado dessa palavra; e se, por outro lado, conheces a literatura de nossa época, tornar-se-á então muito compreensível para ti a razão pela qual os teóricos da segunda metade do século XVIII eram absolutamente incapazes de encontrar esse eu puro em si. Ao mesmo tempo, tornar-se-á evidente para ti que tipo de gente são aqueles que querem passar ainda além do princípio da doutrina-da-ciência — e eu escrevo: ainda além da intuição absoluta da razão por si mesma — e acreditam que efetivamente passaram além desse princípio.

*

O LEITOR — Então, a doutrina-da-ciência apenas começa naquele eu puro, ou na intuição em sua máxima abstração; mas a cada passo que dá junta-se nela um novo termo à cadeia, cuja junção necessária é demonstrada precisamente na intuição?

O AUTOR — Assim é; como também é na geometria, onde em cada nova proposição é acrescentado ao anterior algo novo, cuja necessidade, do mesmo modo, só é mostrada na intuição. Tem de ser assim em toda ciência real, que efetivamente progride, e não dá voltas em círculo.

O LEITOR — Disseram-me que, a partir do conceito do eu, tomado como pressuposto, desenrolas tua ciência inteira, como quem descasca uma cebola; que não fazes mais do que analisar aquele conceito e mostrar que todos os demais conceitos que estabeleces já estavam contidos nele, embora obscuramente; e que é precisamente um tal conceito que se denomina conceito fundamental, e a proposição em que ele aparece, proposição fundamental.

376 O AUTOR — Tu foste bem benevolente, para deixar que te impingissem algo assim.

O LEITOR — Acredito agora perceber claramente como podes instituir tua ciência; vejo também em que se funda a pretensão à sua validade universal como ciência, a saber, na intuição, que é uma intuição do procedimento de toda razão e, portanto, vale para todos aqueles que procederem assim como tu, isto é, *que engendrarem em si essa ciência.*

Em suma — o produto de tua ciência, a partir da pressuposição admitida, só pode ser instituído assim como o instituiste, do mesmo modo que o triângulo, depois de terem sido pressupostas tais três partes, só pode ser fechado por tal lado e tais ângulos. Pressupondo que podes demonstrar efetivamente na intuição aquilo que afirmas, não tenho nada contra tua pretensão, desde que apresentes o produto de tua ciência como um mero produto de tua fantasia, e nada mais; assim como o triângulo tantas vezes mencionado nada mais é do que um tal produto.

Mas absolutamente não te contentas com isso, como posso concluir a partir do que dissestes acima. Não te basta expor teu produto como subsistente em si mesmo e de acordo consigo mesmo. Além disso, ainda sais dele. Ele deve ser uma imagem da verdadeira consciência efetiva, existente sem nenhuma intervenção da filosofia e que todos nós temos: nessa consciência deve haver o mesmo diverso, precisamente na mesma proporção em que está no produto de teu sistema. — Embora eu confesse que eu mesmo não concebo muito bem o que propriamente afirmas sobre isto, e ainda menos como queres fundar uma nova pretensão, além da que acaba de ser-te concedida.

O AUTOR — Tu dás também à geometria uma aplicação à consciência efetiva na vida, e a consideras, do mesmo modo que consideramos a doutrina-da-ciência, como a imagem de uma parte da consciência efetiva. Limita-te a esclarecer e fundar essa tua 377
pretensão; talvez, precisamente com isso, também a nossa seja fundada.

Traças, na geometria científica, a linha com a qual fechas teu ângulo arbitrariamente e construído com seus lados arbitrariamente traçados. Encontras, num campo, um triângulo com um ângulo determinado por si mesmo e dois lados determinados por si mesmos, e os medes. Ora, precisas ainda medir também o terceiro lado?

O LEITOR — De modo nenhum; pela proporção imutável desse terceiro lado com os outros dois e com o ângulo contraposto a ele, que já conheço a partir da geometria, posso encontrar seu comprimento efetivo por mero cálculo.

O AUTOR — Seu comprimento *efetivo*, que quer dizer isso?

O LEITOR — Se acaso eu o medisse efetivamente com meus instrumentos, assim como medi os dois primeiros, dessa medição resultaria exatamente o mesmo comprimento que obtive por cálculo.

O AUTOR — E disso estás firmemente convencido?

O LEITOR — Estou.

O AUTOR — E estás pronto a aplicar o mesmo procedimento a todos os triângulos possíveis, que possas encontrar no campo, e não temes que contudo possa aparecer um que constitua uma exceção à regra?

O LEITOR — Não o temo e me é pura e simplesmente impossível temê-lo.

O AUTOR — Ora, em que pode fundar-se essa tua firme convicção quanto à correção de tua determinação da medida efetiva desse terceiro lado, independentemente de toda medição efetiva do mesmo e anteriormente a toda medição efetiva?

O LEITOR — Se inspeciono bem a mim mesmo, tenho de pensá-lo assim e posso enunciá-lo mais ou menos da seguinte maneira:

Se duas linhas e o ângulo incluso foram pressupostos como determinados, esse ângulo só pode ser fechado por um lado determinado possível, isto é, que esteja nessa determinada proporção com as partes pressupostas. Isto vale para a construção do triângulo 378
na livre fantasia, e se torna imediatamente claro e certo pela intuição.

Agora trato, sem mais, e com a mesma certeza, o triângulo efetivo segundo as leis do triângulo apenas construído, *exatamente como se também isso estivesse contido na intuição*. Logo, pressuponho *faticamente* que o direito a essa aplicação está também con

tido efetivamente na intuição: considero a linha efetiva como se — eu digo: *como se* — ela tivesse surgido por minha livre construção, e a trato de acordo com isso. Não indago quanto ao seu surgimento de fato; pelo menos o *medir* é um reconstruir, um pós-construir da linha existente, e, quanto a este, sou obrigado a admitir que é perfeitamente igual a um construir originário da mesma linha, apenas comparativamente pressuposto e com cuja efetividade ou não-efetividade, de resto, não me preocupo.

O AUTOR — E com isso descreveste ao mesmo tempo, com muita clareza, o que se passa com a pretensão da doutrina-da-ciência a uma validade na consciência efetiva. Assim como na construção originária do triângulo o terceiro lado se encontra determinado pelos outros dois e pelo ângulo incluso, do mesmo modo, segundo a doutrina-da-ciência, certo (elemento) da consciência se encontra determinado por outro (elemento) da consciência na construção originária. Mas estas são determinações da consciência figuradas apenas por livre fantasia, e não determinações efetivas, assim como as linhas do geômetra não são as linhas no campo.

Agora, apresenta-se efetivamente uma determinação da consciência, que ali havia sido figurada; assim como um ângulo e dois lados, cuja livre construção era possível, são encontrados no campo. Podes, do mesmo modo, acreditar firmemente que, ao mesmo tempo que se apresentou essa determinação efetiva, se apresentam também na efetividade aquelas determinações que, na imagem, foram encontradas como inseparáveis da primeira — que se apresentarão determinadas assim como foram descritas ali e que, caso
379 faças a observação, assim o encontrarás. Disso todo aquele que se eleva a esta especulação está convencido tão certamente quanto o está o geômetra de que a medição da linha efetiva confirmará seu cálculo. As determinações da consciência efetiva, às quais ele é forçado a aplicar as leis da consciência livremente construída, do mesmo modo que o geômetra tem de aplicar as leis do triângulo livremente construído ao encontrado no campo, são para ele também *como que* resultados de uma construção originária, e assim são tratadas naquele julgamento. Quanto a saber se tal construção originária da consciência ocorreu efetivamente, anteriormente a toda consciência, com isso ele não se preocupa; aliás, essa questão é, para ele, totalmente sem sentido.

Pelo menos o *julgar* é um pós-construir, assim como para o geômetra o medir. Este tem de concordar com um construir originário do julgado, comparativamente pressuposto, e concorda seguramente com ele, se se julgou corretamente. Isto, e mais nada, é o que deve significar a pretensão da doutrina-da-ciência a uma validade também fora de si mesma, para a consciência efetiva na vida; e assim essa pretensão, do mesmo modo que a ciência inteira, funda-se na mesma intuição imediata.

E assim acredito ter-te proporcionado um conceito suficientemente claro, não somente do propósito da doutrina-da-ciência em geral, mas também de seu procedimento e dos fundamentos desse procedimento. Ela constrói a consciência completa, comum a todos os seres racionais, pura e simplesmente *a priori*, segundo seus traços fundamentais, do mesmo modo que a geometria constrói pura e simplesmente *a priori* as maneiras universais de delimitação do espaço, comuns a todos os seres racionais. Ela parte da determinação mais simples e mais característica da auto-consciência, a intuição ou egoidade, e prossegue, pressupondo que a autoconsciência completamente determinada é o último
380 resultado de todas as outras determinações da consciência, até que esta esteja derivada; sendo que a cada termo de sua cadeia sempre se liga um novo termo, e se torna claro para ela, na intuição imediata, que em todo ser racional esse novo termo teria de ligar-se precisamente assim.

Suponha-se que eu = A. Encontra-se, então, na intuição da construção desse A, que um B se encadeia inseparavelmente a ela; na intuição do construir desse B, que a este, por sua vez, se encadeia um C; e assim por diante, até que se chega ao último termo de A: à autoconsciência completa, que aparece completamente, e concluída por si mesma.

Quarta Lição

O AUTOR — Foi dito que há um certo sistema da consciência para o ser racional, desde que esse próprio ser seja. Aquilo que está contido nessa consciência pode ser pressuposto em todo homem?

O LEITOR — Sem dúvida. Já está implícito imediatamente em tua descrição daquele sistema que o que está contido nessa consciência é comum a todos os homens.

O AUTOR — Pode-se também pressupor que cada um julgará corretamente os objetos a partir disso, e inferirá sem erro de cada um deles o outro?

O LEITOR — Se ele exerceu convenientemente a faculdade do juízo, inata em todos e igualmente pertencente àquele sistema, certamente. É até mesmo eqüitativo que se pressuponha, sem mais, esse exercício adequado do juízo em todos, até que seja provado o contrário.

O AUTOR — Mas aquilo que não está contido naquele sistema universal, dado a todos os homens como uma espécie de dote, e que só pode ser construído por uma abstração e reflexão arbitrárias e livres, também pode ser pressuposto em cada um, sem 381
mais, como conhecido?

O LEITOR — Obviamente não. Cada um só o adquire ao empreender com liberdade a abstração requerida, e sem isso não o tem.

O AUTOR — Logo, se acaso alguém quisesse emitir seu juízo sobre o eu fartamente descrito acima, do qual parte a doutrina-da-ciência, e procurasse esse eu na consciência comum como algo dado: poderia o que ele diz convir ao assunto?

O LEITOR — Obviamente não, pois aquilo de que se trata absolutamente não é encontrado na consciência comum, mas só pode ser engendrado por uma livre abstração.

O AUTOR — Além disso, o elaborador da doutrina-da-ciência descreve, assim como aprendemos a conhecer seu procedimento, a partir desse primeiro termo, uma série contínua de determinações da consciência, na qual a cada termo anterior da série se prende um segundo, a este um terceiro, e assim por diante. Ora, esses termos de sua cadeia são aquilo de que ele fala e sobre os quais enuncia suas proposições e afirmações. Ora, de que maneira pode alguém ir do primeiro ao segundo, deste ao terceiro, e assim por diante?

O LEITOR — Segundo tua descrição, exclusivamente construindo o primeiro efetivamente em sua interioridade, inspecionando a si mesmo para ver se nessa sua construção surge um segundo e o que seja este; construindo por sua vez este segundo, e prestando atenção para ver se surge um terceiro, e qual, e assim por diante. Somente nessa intuição de seu construir ele obtém o objeto do qual algo é enunciado; e sem esse construir não há aí para ele nada daquilo de que se falou. É assim que isso deveria se passar, segundo a descrição acima; e assim, sem dúvida, queríeis que eu respondesse.

Mas aqui tropeço ainda na seguinte dúvida. Essa série que o elaborador da doutrina-da-ciência descreve consiste em determinações separadas, particulares, da consciência. Mas também na consciência comum efetiva, que cabe a cada um sem qualquer 382

doutrina-da-ciência, há diversas determinações da consciência, também separadas. Ora, se as primeiras são *as mesmas* que estas últimas, separadas e repartidas da mesma maneira, então os elementos da série da doutrina-da-ciência também são conhecidos a partir da consciência efetiva; e não é preciso intuição para torná-los cognoscíveis.

O AUTOR — Aqui é perfeitamente suficiente dizer-te apenas, em resumo e historicamente, que as divisões da doutrina-da-ciência e as da consciência efetiva absolutamente não são as mesmas, mas são totalmente diferentes. Por certo, as da consciência aparecem igualmente na doutrina-da-ciência, mas apenas como último termo da derivação. No caminho de sua derivação, porém, há ainda, na construção e na intuição filosófica, elementos inteiramente outros; e somente da unificação destes surge uma totalidade, separada tal como aparece na consciência efetiva em geral.

Vou dar um exemplo! — O eu da consciência efetiva é certamente também algo particular e separado: é uma pessoa entre várias pessoas, as quais, cada uma para si, também se chamam todas de eu; e é justamente até a consciência dessa personalidade que a doutrina-da-ciência prossegue sua derivação. Algo inteiramente outro é o eu do qual parte a doutrina-da-ciência; ele absolutamente nada mais é do que a identidade do consciente com aquilo de que este tem consciência; e a esta separação só é possível elevar-se por abstração de todo o restante da personalidade. — Aqueles que asseguram, neste ponto, que não conseguem separar o conceito do eu do conceito da individualidade, têm toda razão, se falam disto tal como o encontram na consciência comum; pois ali, na percepção, aquela identidade, que de hábito lhes passa totalmente despercebida, e esta individualidade, à qual não somente prestam atenção, mas que é quase a única a que prestam atenção, estão inseparavelmente unificadas. Mas se eles não são capazes em geral de fazer abstração da consciência efetiva e de seus estados-de-coisa, então a doutrina-da-ciência não tem mais nenhuma pretensão quanto a eles.

385 Nos sistemas filosóficos até agora, que, em seu conjunto, mas sem o saberem muito claramente, visavam a descrição da mesma série que a doutrina-da-ciência descreve, e chegaram até mesmo a encontrá-la fragmentariamente, aparece uma parte dessas separações, e denominações para elas, como, por exemplo: substância, acidente, e coisas semelhantes. Mas, em parte, mesmo essas denominações ninguém entende sem intuição, e obtém apenas uma palavra vazia em lugar da coisa; foi assim que os filósofos sem espírito as tomaram efetivamente por coisas consistentes. Em parte, a doutrina-da-ciência, porque se eleva a uma abstração superior a todos aqueles sistemas, compõe aquele separado a partir de elementos muito mais simples, portanto de maneira inteiramente outra. Enfim, boa parte desses conceitos técnicos que aparecem nos sistemas existentes até agora são até incorretos.

Logo, tudo aquilo de que fala esta ciência só está aí pura e simplesmente na intuição e para esta, para aquele que efetivamente constrói aquela série — e, sem essa condição, absolutamente não está aí; e todas as proposições da doutrina-da-ciência, sem essa construção, são absolutamente sem sentido nem significação.

O LEITOR — Dizes isso com toda seriedade, e devo tomá-lo em todo rigor, sem descontar algum exagero?

O AUTOR — Certamente deves tomá-lo em todo rigor. Eu desejaria que, pelo menos sobre este ponto, pudessem finalmente acreditar em mim.

O LEITOR — Mas, então, só seria possível, em referência à doutrina-da-ciência, um destes dois casos: ou entender, ou absolutamente não entender, ver o correto, ou não ver absolutamente nada. Mas são pouquíssimos os que declaram que absolutamente não vos entenderam; acreditam ter vos entendido muito bem e acham meramente que

estais errado; e vós declarais que vos entendem *mal*. Logo, devem certamente extrair de vossas afirmações algum entendimento; só que não o correto, visado por vós. Como 384
é possível isso, segundo as afirmações que acabais de fazer?

O AUTOR — É que a doutrina-da-ciência tinha de começar com um ensinamento na linguagem já existente, formada de palavras. Se tivesse podido começar desde logo por onde sem dúvida terminará, pela criação de um sistema de signos que lhe fosse inteiramente próprio, cujos signos remetessem unicamente a *suas intuições e às relações destas uma à outra*, e a absolutamente mais nada, não teria sido objeto de mal-entendidos, mas também jamais teria sido entendida e não teria passado do espírito de seu criador para outros espíritos. Mas agora ela tem de consistir na difícil empresa de guiar os outros, sejam quais forem os pensamentos viscerais que se quis recentemente erigir em juízes da razão, do embaraço das palavras à intuição. Por ocasião de uma palavra, cada um até agora pensou algo, e, ao ouvi-la, ele atenta para aquilo que até agora pensou por ocasião dela; e isso é sem dúvida o que deve fazer, também segundo nossa intenção. Mas, se não consegue ir além dessas palavras, que são meras linhas auxiliares, e além de toda significação que elas tiveram até agora, e elevar-se à coisa mesma, à intuição, necessariamente entende mal, mesmo quando entende da melhor maneira possível; pois aquilo, de que se trata, *até agora não foi dito nem designado pela palavra, e também não se deixa dizer, mas apenas intuir*. O máximo que se pode obter pela explicação da palavra é um determinado *conceito;* e, justamente por isso, aquilo que na doutrina-da-ciência é o inteiramente falso.

Essa ciência descreve uma série progressiva da intuição. Todo termo seguinte encadeia-se ao que o precede, e com isso é *determinado*, isto é, precisamente essa conexão o explica e faz parte de sua caracterização; e somente quando intuído nessa conexão ele é corretamente intuído. Por sua vez, o terceiro está determinado pelo segundo e, como este último está determinado pelo primeiro, mediatamente também pelo primeiro, e assim por diante até o fim. Assim, tudo o que precede explica o que se segue, e vice-versa (em um sistema orgânico, cujos termos não estão em conexão por mera conseqüência, 385
mas por determinação recíproca, não pode ser de outro modo), todo conseqüente traz novas determinações a tudo o que o precede.

Pode-se então captar corretamente um termo qualquer da doutrina-da-ciência, sem ter captado todos os antecedentes e sem tê-los presentes na apreensão deste último?

O LEITOR — Não.

O AUTOR — Entende-se um termo qualquer completamente, antes de perfazer o sistema inteiro?

O LEITOR — Segundo o que acabas de dizer, de modo nenhum.

Só se pode julgar sobre cada ponto a partir da conexão; mas, como cada um deles está em conexão com o todo, não se pode julgar completamente sobre nenhum sem ter captado o todo.

O AUTOR — Entende-se: sobre nenhum ponto da *ciência efetiva*. Pois sobre o mero *conceito* dessa ciência, sobre sua essência, seu fim e seu procedimento, pode-se julgar sem possuir a ciência mesma; na medida em que o conceito é tirado e derivado do domínio da consciência comum. Foi para travar conhecimento com esse conceito e para julgar sobre ele que te convidei, leitor popular; e isso eu não faria com nenhum dos pontos interiores do sistema.

Do mesmo modo, o término do sistema, seu resultado último, cai na esfera da consciência comum, e também a propósito deste cada um pode julgar, não se está corretamente derivado, pois disso não entende nada, mas se aparece do mesmo modo na consciência comum.

Portanto, as partes constitutivas e proposições deste sistema não caem no interior da consciência comum e nos limites do juízo que se deve confiar eqüitativamente a cada um. Não é verdade que elas só são criadas por liberdade e abstração, e são determinadas por sua conexão, e que quem não empreendeu essa abstração e construção e não a levou
386 até seu alvo, e também não mantém sempre presente e sem vacilação o todo, não tem o menor direito de julgar sobre objetos dessa espécie?

O LEITOR — Assim é, sem dúvida, como o vejo muito bem. Logo, todo aquele que quisesse dizer algo a respeito desses objetos teria de inventar por si mesmo o sistema inteiro.

O AUTOR — Certamente. — Como, entretanto, se verificou que a humanidade filosofou por milênios e várias vezes, como é possível demonstrar claramente, esteve próxima por um fio de cabelo do ponto certo, sem contudo encontrar efetivamente a doutrina-da-ciência, e como, por isso, é de se esperar que, se agora ela se perdesse de novo, não seria inventada outra vez tão logo, poderia ser conveniente fazer de sua invenção, finalmente ocorrida por acaso, o uso seguinte: admitir provisoriamente que ela tenha sido inventada antes por outros, e, assim, re-inventá-la depois de seu criador e de seus possuidores, do mesmo modo que se faz, por exemplo, com a geometria, cuja invenção também deve ter custado muito tempo: portanto, estudar o sistema, e estudá-lo até ter feito dele sua própria invenção.

Logo, não é certo que absolutamente ninguém — a não ser que prove, pelos fatos, ter inventado por si mesmo a doutrina-da-ciência, ou, se não estiver nesse caso, não tenha consciência de tê-la estudado até tê-la tornado sua própria invenção, ou então — *pois esta é aqui a única alternativa possível — possa demonstrar um outro sistema da intuição intelectual, oposto ao da doutrina-da-ciência* — poderia emitir um juízo qualquer sobre qualquer proposição dessa ciência e, caso esta fosse a única filosofia possível, como certamente ela o afirma, sobre qualquer proposição filosófica?

O LEITOR — Por mais que pense, não posso negar que seja assim.

*

Mas, por outro lado, não posso levar a mal os outros filósofos, se estes consideram
387 com hostilidade vossas pretensões de levar todos eles de volta para a escola. Eles têm consciência de ter estudado sua ciência tão bem quanto vós; e alguns deles de já serem considerados mestres nessa ciência, em um tempo em que vós mesmo aprendíeis ainda os primeiros rudimentos. Eles pressupõem, e vós mesmo o admitis, que só através deles fostes tirado do sonho de vosso espírito. E agora deveriam, alguns deles com as barbas grisalhas, voltar à condição de alunos junto a vós, ou deixar que lhes proibais a palavra.

O AUTOR — Se eles amam no mundo algo mais do que a verdade e a ciência, então, sem dúvida, seu destino é duro. Mas não pode ser alterado. Uma vez que têm perfeita consciência de nunca haver nem mesmo acreditado possuir aquilo que nós afirmamos que possuímos — uma ciência evidente — e sempre se resignaram com isso, então, por mais triste que isso possa ser para eles, têm de averiguar em que consiste propriamente esse nosso projeto inédito. — Conheces, além do estudo da doutrina-da-ciência, outra saída para eles, a não ser calarem-se por bem, sem precisar de advertências, e retirarem-se de cena?

O LEITOR — Nesse caso eles dirão (também já ouvi cantar esse passarinho...): Vós tendes uma tal pretensão que exigis dos outros que desprezem a si mesmos diante de vós.

O AUTOR — Isso não passa de uma distorção, tão maldosa que não ajuda em

nada à causa deles. Não exigimos deles que façam pouco de seus talentos em geral e dos conhecimentos cuja posse efetiva eles, até agora, reivindicaram para si. Pelo contrário, demonstramos apreço por aqueles primeiros, ao submetermos nossa ciência à sua explicação e ao seu julgamento. O fato de termos sido nós que fizemos a invenção, e não eles, é algo que atribuímos a um feliz acaso e ao momento, e absolutamente não o consideramos como um mérito pessoal. Agora, terem de levar em conta que nós estamos na posse dessa invenção, e não eles, o que, aliás, mesmo anteriormente, nunca pretenderam; terem de ouvir nosso comunicado sobre essa invenção — é tampouco uma exigência 188
de que se desprezem, como não nos desprezamos quando lemos seus livros, na pressuposição de que eles poderiam ter pensado algo que nós não pensamos.

Todo aquele que vai instruir-se sobre algum assunto científico pressupõe que o professor sabe mais sobre esse assunto do que êle; senão, não iria instruir-se; e o professor pressupõe o mesmo; senão, não se encarregaria de ensinar. Mas o primeiro não se despreza verdadeiramente por causa disso, pois espera conceber a ciência tão bem quanto seu professor; e esse é justamente seu fim.

O LEITOR — Além disso, eles não podem saber nunca de antemão se há mesmo algo por trás de vossa causa, se ela recompensará a fadiga do estudo pesado e constante que exigis deles. Tantas vezes já foram iludidos por promessas de grande sabedoria...

O AUTOR — Certamente não podem sabê-lo, antes de experimentar; pois exigir que acreditem naquilo que afirmamos seria ridículo. Mas nem nós nem eles, de nenhuma ciência que aprendemos, conhecíamos de antemão a utilidade e a importância; e, apesar disso, tivemos de aventurar-nos em todas elas, com o risco de perdermos nosso tempo. Ou será que isso só lhes aconteceu enquanto estavam sob a férula de seus professores, e que nunca mais o fizeram depois que se tornaram senhores de si mesmos?

Eles têm também de aventurar-se neste assunto, do mesmo modo que se aventuraram em outros. Ou, se em toda sua vida sempre tiveram medo de aventurar-se, resta-lhes a mais segura de todas as saídas: calar-se e mergulhar numa especialidade, até a qual se espere que não chegarão tão logo as pretensões daqueles que aprenderam a doutrina-da-ciência.

O LEITOR — Se ao menos tivessem a esperança de que vós e vossa doutrina-da-ciência poderiam tornar-se moda. Mas, pelo contrário, vós mesmo, com vossa petulância, contra todas as advertências daqueles que tinham boas intenções para convosco, obstruístes 189
vosso próprio caminho. Infundistes em vossos colegas de ofício demasiado pouca confiança e amor por vossa pessoa, para que estes jamais se sentissem inclinados a vos tornar moda. Não sois bastante velho. Negligenciastes os velhos e louváveis usos corporativos: não procurastes fazer-vos anunciar por um prefácio de um de vossos professores, apresentando-vos como aluno aplicado, e em seguida estabelecer vínculos; não procurastes, pelas vias corretas e convenientes, através de cartas, solicitações de conselho e de ensinamento, citando e louvando a outros, obter para vós louvor e assentimento; não vos filiastes a uma associação de resenhistas; e não vos promovestes, assim, gradualmente e sem atrair a atenção. — Não: surgistes de repente, como que brotando do chão, com todas as vossas pretensões, tão arrogante quanto sois agora. Não citastes nem louvastes quase ninguém, a não ser a vós mesmo. Mas como repreendestes, e fizestes vossa guerra! Contra todas as normas e tradições literárias: nunca solicitastes acordo e equilíbrio, refutastes em bloco todas as afirmações de vossos adversários, nunca admitistes que eles estivessem certos em algo em que estivésseis errado, não dissestes nenhuma sílaba sobre sua perspicácia ulterior; partistes para o aniquilamento. Sois capaz de negar as verdades válidas desde o começo do mundo, e de transformá-las em pó entre as mãos de um pobre adversário, e já nenhum homem honrado sabe a partir de que

premissa deve discutir contra vós. Por isso também muitos decidiram, e afirmam em voz alta — que certamente não querem aprender nada de vós, porque não vale a pena aprender algo de vós; e outros chegam a duvidar que se possa pronunciar vosso nome sem desonrar-se.[1]

O AUTOR — Admitimos, justamente, que esses nada aprendem.

*

390 Todo homem está na posse da intuição fundamental que descrevemos acima?

O LEITOR — Segundo vossa descrição, necessariamente. Tão certo quanto ele, mesmo que seja somente uma vez na vida, não se limitou, porventura, a repetir, mas enunciou com convicção própria uma única proposição universalmente válida, ou exigiu absolutamente de um outro que encontrasse algo exatamente assim como ele o encontrou; pois vimos que essa necessidade e universalidade partem exclusivamente daquela intuição e se fundam nela.

O AUTOR — Mas também todos se elevam, além disso, à consciência clara dessa intuição?

O LEITOR — Pelo menos, isso não se segue imediatamente, como a intuição mesma, do fato de uma afirmação absoluta; pois esta é enunciada como fundada pura e simplesmente, e em si mesma, sem que se pergunte por um fundamento superior, e sem consciência de tal fundamento. Para elevar-se a essa consciência, é preciso, ao que parece, refletir antes sobre aquela própria afirmação absoluta, e prestar contas dela. E isto parece estar longe de ser fundado tão universalmente e tão necessariamente na natureza do ser racional, quanto a própria afirmação absoluta, sem a qual cessaria quase toda comunicação e entendimento entre os homens.

Entretanto, todos *poderiam* empreender a reflexão que nós, por exemplo, empreendemos na lição anterior, e assim elevar-se à consciência daquela intuição.

O AUTOR — Sem dúvida todos poderiam fazê-lo; do mesmo modo que todos poderiam elevar-se por liberdade à moralidade pura ou, por uma outra intuição, que tem um parentesco muito próximo com a filosófico-científica, elevar-se à poesia.

Quanto a isso, nossa opinião — que basta apresentar-se apenas historicamente — é a seguinte. Não se pode negar inteiramente a nenhum homem essa capacidade de elevar-se à consciência da intuição científica, assim como não se pode negar-lhe a faculdade de renascer moralmente ou de tornar-se poeta. Mas também não se pode — justamente
391 porque essas capacidades e faculdades são algo de absolutamente *primeiro* e não fazem parte de nenhuma série contínua de fundamentos — explicar por que elas comparecem aqui e se ausentam ali. Mas isto, pelo menos, a experiência, que justamente não pode ser explicada a partir de fundamentos, ensina: que alguns homens, seja o que for que se empreenda com eles, e seja como for que sejam guiados, não se elevam a ela. Na juventude, quando o homem é ainda suscetível de receber uma formação, ele se eleva com a máxima facilidade à ciência, assim como à poesia. Se deixou passar essa juventude e se arruinou com trabalhos de memória, eruditismo e resenhismo ao longo de metade da vida, então, sem grande riscos de ser refutado pelos acontecimentos, se pode perfeitamente negar-lhe a capacidade para a ciência como para a poesia; embora não se possa demonstrar a ele sua incapacidade.

Ninguém deveria levar a mal quando lhe é negado esse dom de intuir a intuição; assim como ninguém leva a mal quando lhe negam o talento poético. Quanto a este, há

[1] Um resenhista da gazeta literária de Erlangen, antes do ingresso do segundo redator, pergunta-se se pode pronunciar meu nome sem desonrar-se. (N. do A.)

muito tempo já se consolam com o ditado: os poetas nascem poetas, e não se fazem; por que não se apressam então para estender essa frase consoladora ao caso da filosofia? Aqueles que pensam com eqüidade não o negarão a respeito desta última, do mesmo modo que até agora não o negaram no primeiro caso. Infelizmente, habituaram-se a considerar que a filosofia é meramente um assunto do juízo comum, e acreditam que, se lhes negarem talento filosófico, lhes será negado aquele primeiro. Isso seria sem dúvida ofensivo; mas na boca da doutrina-da-ciência aquela proposição tem, na verdade, um sentido inteiramente outro.

Mas não basta ter essa capacidade no todo e universalmente; é preciso, ao mesmo tempo, possuir a faculdade de manter firme a intuição, evocá-la a cada instante, quando se precisar dela, transportar-se voluntariamente para o mundo inteiramente próprio que ela abre para nós e permanecer nele, com clara consciência de onde se está. — Não é incomum, em particular nas pessoas jovens, que a luz se faça para elas de uma só vez, e ilumine como um relâmpago a antiga escuridão; mas, quando se dá por isso, o olho se 392
fechou de novo, a noite anterior já está de volta, e é preciso esperar o instante de uma nova iluminação. Esse estado não serve para o estudo constante e sistemático. A intuição tem de tornar-se inteiramente livre, e ficar totalmente em nosso próprio poder. Mas essa liberdade só é adquirida pelo exercício constante.

Além disso, já faz parte do pensamento sistemático, como tal, a liberdade de espírito que permite dar, com arbítrio absoluto, uma direção a seu pensamento; prendê-lo a este determinado objeto e mantê-lo voltado para ele, até que tenha sido elaborado suficientemente para nosso propósito, e desviá-lo de todo outro objeto, impedindo que este se imponha a nós por si mesmo. Essa liberdade não é inata no homem, mas tem de ser imposta, por diligência e exercício, à natureza inclinada à dispersão. Ora, o pensamento trascendental é inteiramente diferente do habitual, em particular nisto: este último é sustentado e como que transportado por algo que lhe subjaz, que já deve estar separado e determinado por sua natureza, enquanto aquele primeiro não tem por objeto absolutamente nada, a não ser a si mesmo, e por isso é transportado somente por si mesmo, e somente por si mesmo é dividido, repartido e determinado. Até mesmo o geômetra tem, sobre sua mesa, as linhas e as figuras com as quais fixa sua intuição; mas quem faz doutrina-da-ciência não tem absolutamente nada, a não ser a si mesmo e sua livre reflexão. Tem então de transportar essa reflexão através de uma longa série e, em cada novo termo, tem de ter sempre presente todo o antecedente, completamente determinado; e, contudo, nessa firmeza, permanecer também em oscilação ao longo da série inteira, e não excluir totalmente nenhuma determinação, pois, em cada termo seguinte, terá de determinar de novo todos os antecedentes. É evidente que nele não é pressuposta apenas a faculdade habitual de atenção e autonomia do espírito, mas ao mesmo tempo também a capacidade, tornada habitual, de colocar e sustentar todo o seu espírito diante de si, distinguir 393
nele com maior ou menor finura, compor, e redistinguir o que foi composto, com mão firme e com a certeza de que tudo permanece como foi deixado. É evidente que isto constitui, não meramente um grau superior, mas uma *espécie* inteiramente nova de trabalho espiritual, tal que antes não houve igual; que o exercício para esse trabalho só pode ser adquirido no único objeto que ele tem, e que mesmo aqueles pensadores fartamente exercitados e habilitados em outros setores precisarão de tempo e diligência para se firmarem nessa ciência, e absolutamente não podem, à primeira ou segunda leitura, julgar sobre ela. Deveriam então homens rudes, não-científicos, que não têm nenhuma formação além da da memória e nem sequer são capazes de conduzir coerentemente um raciocínio científico objetivo, ser capazes de emitir, de improviso, um juízo sobre pontos avulsos, assim

como, digamos, os viram de relance num jornal; como se tivessem apenas de dizer se já haviam ouvido isso antes?

Por outro lado, nada é mais fácil do que o estudo dessa ciência, desde que se acendeu em alguém a primeira centelha sobre ela. Ela absolutamente não pressupõe nenhum conhecimento prévio de qualquer espécie, mas apenas o exercício habitual do espírito. Não causa tensão de espírito, mas o fortalece e vivifica. Sua marcha é ininterrupta e seu método pode ser concebido com extrema facilidade e em pouco tempo. Cada ponto singular entendido nela abre o olho para o entendimento de todos os demais.

Portanto: a doutrina-da-ciência não é inata no homem, assim como seus cinco sentidos, mas só se chega a ela tendo-a, alguma vez na vida, estudado ordenadamente. Disso, meu leitor, eu quis te convencer, para que tu, caso não a tenhas estudado, e também não tenhas disposição para estudá-la — do mesmo modo que evitas cair em qualquer outro ridículo, evites *este*, de dar tua opinião em questões desta ordem; e também para que sai-
394 bas o que deves pensar quando outros, ainda que sejam, de resto, pessoas que tenham feito altos estudos, mas que entretanto pelo menos a doutrina-da-ciência estudaram tão pouco quanto tu, dão sua opinião sobre ela.

Quinta Lição

O AUTOR — Aquilo que é derivado pela doutrina-da-ciência deve, de acordo com seu propósito, ser uma figuração acertada e completa da consciência fundamental inteira. Pode então conter mais, ou menos, ou algo outro do que aparece na consciência efetiva?

O LEITOR — De modo nenhum, tão certo quanto a doutrina-da-ciência cumpre seu fim. Toda discrepância entre ela e a consciência efetiva seria a prova mais segura da incorreção de sua derivação.

O AUTOR — Portanto, em decorrência de tudo o que foi dito até agora, só poderia haver, na consciência inteira de um ser racional finito, o seguinte:

Em primeiro lugar, as determinações primeiras e fundamentais de sua vida, como tais: a consciência comum, aquilo que aparece na experiência imediata, ou como quer que se denomine a isso. Este é um sistema perfeito, inteiramente fechado; e, para todos, descontadas exclusivamente as determinações totalmente individuais, é rigorosamente o mesmo. É a primeira potência, caracterizada acima. Em seguida, a reflexão sobre ela e sua representação, o livre separar, compor e julgar, ao infinito; que depende da liberdade e difere segundo seus diferentes usos. É aquilo que foi denominado acima potências superiores — por assim dizer, a região intermediária de nosso espírito. Aqui não se deve per-
395 der de vista que nada pode aparecer nessas potências superiores, que não se encontre, pelo menos segundo seus elementos, na primeira. A liberdade do espírito pode separar e vincular ao infinito aquilo que é dado na consciência fundamental, mas não pode criar nada. — Enfim, uma derivação completa da primeira potência, sem levar em consideração a experiência efetiva, a partir do mero procedimento necessário da inteligência em geral; exatamente como se a consciência fundamental fosse resultado desse procedimento. É a doutrina-da-ciência, como potência absolutamente suprema, acima da qual nenhuma consciência pode elevar-se. Também nesta não pode aparecer absolutamente nada que não se encontre na consciência efetiva ou na experiência, no sentido mais elevado da palavra.

Logo, em decorrência de nossos princípios, de nenhum ponto de vista pode introduzir-se na consciência de um ser racional qualquer, e ter acesso a ela, algo qualquer que não se encontre, segundo seus elementos, na experiência, e na experiência de todos sem exceção. Todos receberam o mesmo dote e a mesma liberdade para desenvolver e elaborar esse dote comum; mas ninguém pode criar algo para si. Logo, nossa filosofia é certamente aquela filosofia que prometemos acima, bem intencionada quanto ao entendimento comum e que garante os seus direitos; e toda outra filosofia, que for contrária a ela a propósito disto, é uma adversária do entendimento comum.

Dissemos que a doutrina-da-ciência deve dar uma imagem acertada da consciência fundamental. Essa imagem pode ser a coisa mesma — e se apresenta como a coisa?

O LEITOR — Como aprendi convosco e vi muito bem por mim mesmo, de modo nenhum. Nas determinações da vida estabelecidas nela e por ela, tem necessariamente de faltar aquele caráter impositivo e absorvente pelo qual arrebatam nosso eu e o submergem em si. Aqui mergulhamos nosso eu exclusivamente no *construir* essa determinação, mas não na *determinação mesma*, como determinação; do mesmo modo que havia mergulhado meu eu e me esquecido na representação da presença de meu amigo ontem, e 396
não nessa presença mesma.

O AUTOR — Assim é. A doutrina-da-ciência se apresenta como uma mera figuração da vida, mas não como a vida mesma. Quem a toma por esta a desentende completamente.

Nem um único de seus pensamentos, proposições, enunciados faz parte da vida efetiva, nem é adequado à vida efetiva. São, propriamente, apenas pensamentos de pensamentos, que se têm ou se deveriam ter, proposições de proposições, de que é preciso apropriar-se, enunciados de enunciados, que nós mesmos temos de enunciar. Se é tão difícil desacostumar-se de tomá-los por mais que isso, é porque as filosofias precedentes tinham pretensões a ser mais que isso, e não é fácil impedir-se de considerar a nova filosofia como igual àquelas. Aquelas não queriam representar a mera ciência, mas ao mesmo tempo também a sabedoria, a mundi-sapiência, a sabedoria da vida, ou qualquer outra tradução que davam de si mesmas; e com isso não eram nenhuma das duas. A nossa se contenta com ser ciência e desde o início abdicou solenemente, pelo próprio nome que adotou, de qualquer outra pretensão. Não pode tornar os homens sábios, bons, religiosos, por demonstração, assim como nenhuma das filosofias precedentes o podia fazer; mas sabe que não pode fazê-lo e não quer fazer aquilo que sabe que não pode fazer. Quer somente fazer, daqueles que podem dedicar-se a ela, homens *de ciência*. Aquilo que ela diz sobre sabedoria, virtude, religião, tem primeiro de ser efetivamente *vivenciado* e *vivido*, para passar a sabedoria, virtude e religiosidade efetivas.

O LEITOR — Então ela também não faz de seu estudo e de seu entendimento uma condição da sabedoria e da boa conduta da vida?

O AUTOR — Não. Tanto assim, que chega a ser uma adversária declarada daqueles que colocam toda formação e educação do homem na ilustração de seu entendimento e acreditam ter vencido em tudo ao fazerem dele um raciocinador fluente. Sabe muito bem que a vida só pode ser formada pela vida mesma, e nunca se esquece disso. 397

O LEITOR — Também não exige que todos a estudem?

O AUTOR — Não. Tanto assim, que chega a lamentar que tantas proposições filosóficas semiverdadeiras, tiradas de outros sistemas, já circulem entre o povo em geral. Mas isto — pois nada impede de revelar desde já todas as suas pretensões, ainda que possa bem demorar um século para que se cumpram —, isto ela exige: que a possua todo aquele que faz uma ciência e, além disso, todo aquele que tem de lidar com a educação humana em seu conjunto e cuja ocupação é o governo ou a formação popular.

O LEITOR — Mas, apesar dessa concordância de vossa doutrina com o entendimento comum, que nos assegurais, não podeis entretanto negar que dizeis: Tudo aquilo que está aí para nós é produzido por nós mesmos. — E isto, sem dúvida nenhuma, é uma afirmação que contradiz frontalmente a consciência comum. Não temos consciência de produzir o que está aí; só temos consciência de que *está aí*, de que está aí, pura e simplesmente: de que o encontramos, e o *pré*-encontramos.

O AUTOR — Nem sequer entendo bem a afirmação que tu me atribuis; logo, não sei se devo reconhecê-la como minha ou negá-la. Em todo caso, vamos ponderá-la.

Na doutrina-da-ciência, todo aquele que a engendra em si produz por si mesmo a imagem da consciência efetiva, portanto a série das imagens de tudo aquilo que é encontrado na consciência como estando aí, e observa como a produz. Isso está contido na descrição de nossa ciência. Mas dizer, agora, que essa série é engendrada do mesmo modo na consciência comum, não somente estaria em contradição com essa consciência
398 imediata, mas mesmo com a afirmação própria da doutrina-da-ciência, e suprimiria seu sistema inteiro. Segundo essa doutrina, a consciência é um sistema completo, e nem uma de suas partes singulares pode ser, sem que todas as demais sejam, nem todas as demais podem ser, sem que cada uma seja. Logo, segundo essa mesma doutrina, não pode, na consciência comum, engendrar-se pouco a pouco, e em uma série, primeiro um A singular, em seguida um B, e assim por diante, já que nenhum destes termos é possível sem o outro, mas, se se tivesse de falar em engendramento, então o todo, com todas as suas partes singulares, teria de ser engendrado de *um só* lance.

Mas por que quereríamos falar, também aqui, em engendramento? A consciência efetiva é; e está inteira e completamente pronta, desde que nós mesmos estamos prontos e temos a autoconsciência, com a qual, como seu último termo, a doutrina-da-ciência se conclui. Nosso mundo consistente está pronto, incontestavelmente segundo todos os juízos, desde que nós somos. Nossa vida efetiva nada mais pode fazer do que observar esse mundo, peça por peça, assim como o dispõe o acaso inexplicável; percorrê-lo, analisá-lo e julgá-lo. Afirmar um engendramento na vida efetiva não tem absolutamente nenhum sentido. A vida não é um engendramento, mas um achamento. É justamente o pretenso engendramento das outras filosofias que contradiz o nosso e o nega.

Ora, esse absolutamente existente pode, de acordo com nossa filosofia, ser *tratado* e *julgado* na vida efetiva, *como se* tivesse surgido de uma construção originária, tal como a doutrina-da-ciência a desempenha. A vida efetiva pode ser complementada e suplementada segundo as leis de tal construção, e pode-se estar seguro de que a observação efetiva confirmará tal complementação. Não é preciso viver e vivenciar rigorosamente tudo, todos os termos intermediários; assim como, sustentados por uma geometria científica, não precisamos medir efetivamente todas as linhas, mas podemos encontrar várias delas por mero cálculo.

Tomar esse *como se* por uma afirmação categórica, tomar essa ficção pela narrativa
399 de um acontecimento verdadeiro, ocorrido alguma vez em um tempo qualquer, é um mal-entendido grosseiro. Acreditam então que, ao construirmos a consciência fundamental na doutrina-da-ciência, queremos apresentar uma estória dos estados-de-ação da consciência, antes de haver consciência, a biografia de um homem antes de seu nascimento? Mas como poderíamos fazê-lo, se nós mesmos declaramos que a consciência somente é, ao mesmo tempo que todas as suas determinações; e não desejamos uma consciência antes de toda consciência e sem consciência nenhuma? Estes são mal-entendidos contra os quais não se tomam precauções, porque não é possível prevê-los: não passam pela cabeça enquanto não acontecem efetivamente.

Assim, todas as cosmogonias são tentativas de uma construção originária do universo a partir de seus elementos fundamentais. Então o criador de uma delas quer dizer que alguma vez aconteceu efetivamente aquilo que ele apresenta em sua cosmogonia? Certamente não, se é que entende a si mesmo e sabe o que diz. Pois, sem dúvida, o universo é para ele um todo orgânico, do qual nenhuma das partes pode ser, se todas as outras não são; que, portanto, absolutamente não pode ter surgido pouco a pouco, e, em todo o tempo em que esteve aí, teria de estar aí inteiro. Sem dúvida, o entendimento não científico, que se deveria manter no âmbito do dado e ao qual não se deveria deixar chegar pesquisas dessa espécie, acredita ouvir uma narrativa, porque não é capaz de ouvir nada mais do que narrativas. Se, no presente, tantos admitem que nós acreditamos apresentar, com nossa gnosogonia, uma narrativa, não se pode concluir, a partir disso, que esses mesmos não deixariam de sentir-se inclinados a tomar aquela cosmogonia por uma narrativa, se simplesmente não trouxesse o selo da autoridade e da antiguidade?

O LEITOR — Entretanto, ouço sempre falar, mesmo agora, somente de determinações de uma consciência, que aí estão, de um sistema da consciência, que aí está, e coisas semelhantes. É justamente com isso que os outros não se satisfazem: segundo seu requisito, deve estar aí um sistema de coisas, e só a partir destas ser engendrada a consciência.

O AUTOR — Estás falando dentro do espírito do filósofo de profissão, do qual eu já 400
acreditava ter-me desvencilhado acima, e não dentro do espírito do entendimento comum e da consciência efetiva, com a qual acabo de explicar-me.

Diz-me, e presta bem atenção a ti mesmo antes de me responderes: então uma coisa se introduz em ti e aparece em ti e para ti, a não ser pela consciência dela e ao mesmo tempo que essa consciência? — Logo, em ti e para ti, a coisa pode ser separada de tua consciência da coisa, e a consciência, desde que seja uma consciência da primeira potência que descrevemos acima, uma consciência completamente determinada, pode ser separada da coisa? — Podes pensar a coisa sem sua consciencia ou uma consciência completamente determinada sem sua coisa? — A realidade surge para ti de outro modo, que não seja pela imersão da consciência em sua potência inferior; e teu pensamento não cessa inteiramente para ti, se quiseres pensar de outro modo?

O LEITOR — Se presto bem atenção a mim mesmo, tenho de concordar contigo.

O AUTOR — Então, agora, estás falando tu mesmo, com teu espírito e dentro do teu espírito. Portanto, não queiras saltar para fora, por sobre ti mesmo, e captar algo de outro modo, além daquele em que o podes captar: como consciência *e* coisa, como coisa *e* consciência; ou, mais propriamente, como nenhuma das duas, mas como aquilo que só posteriormente é distinguido em dois: o absolutamente subjetivo-objetivo e objetivo-subjetivo.

Também o entendimento comum não o encontra de outro modo: ele tem sempre consciência e coisa juntas, e fala sempre a partir de sua unificação. Só o sistema filosófico do dualismo o encontra de outro modo, na medida em que separa o absolutamente inseparável, e acredita pensar com muito rigor e fundamento, depois que todo pensamento cessou para ele.

Ora, essa reflexão que acabamos de fazer e essa atenção de cada um a si mesmo parece-nos tão fácil e tão natural que para isso não é preciso nenhum estudo, que isso tem de encontrar-se por si em cada um e pode ser exigido dele sem mais. Todo aquele que despertou para a lucidez e saiu do estado intermediário entre a planta e o homem, o 401
encontra assim; e quem não pode absolutamente ser levado a encontrá-lo assim, não pode ser auxiliado de maneira nenhuma. — Até já se chegou a tomar essa atenção a si

mesmo pela própria doutrina-da-ciência. Nesse caso, nada seria mais sumário e mais fácil do que essa ciência. Mas ela é mais que isso; e essa atenção não é ela mesma, mas meramente a condição, primeira e mais simples, embora exclusiva, de seu entendimento.

O que devemos pensar da cabeça daqueles que, mesmo aqui, ainda procuram como saída um ceticismo crítico e transcendental, isto é, acreditam que ainda se pode duvidar se se tem mesmo de saber efetivamente daquilo de que se fala, e colocam nessa dúvida a verdadeira ilustração filosófica!

Peço-te, meu leitor, sacode esses sonhadores e diz a eles: Acaso sabeis, sem justamente terdes uma consciência; acaso podeis então sair, com todo vosso saber e — já que este, na medida em que não vos transformais em troncos de madeira, é inseparável de vosso ser —, com o vosso ser inteiro, para a fora das determinações da consciência? Se apenas uma vez percebestes isto, enraizai-vos então nessa convicção, tende-a em mente de uma vez por todas, e não deixeis que nada vos afaste dela ou vos leve a esquecê-la por um instante sequer.

Sem dúvida, sabemos muito bem que, se julgardes de novo, para além daquelas determinações da consciência, e assim engendrardes uma consciência de *segunda potência*, esta, nessa conexão, vos aparecerá muito particularmente como consciência, e como mera consciência, destacada da coisa; e, então, aquela primeira determinação, em referência a esta mera consciência, vos aparecerá como mera coisa; do mesmo modo que a medida de vossa linha deve também ser ainda algo outro do que a *própria linha*. Mas não
402 vos deixareis enganar por essa aparência, depois de saberdes uma vez que absolutamente nada pode estar aí para vós, além de determinações da consciência; logo, mesmo neste caso concebereis ainda muito bem que também aquela coisa nada mais é do que uma dessas determinações, que só em referência a uma consciência superior é chamada de coisa; assim como podeis perceber a cada instante que vossa medida da linha nada mais é do que a própria linha, apenas pensada em outra referência e com maior clareza.

Tampouco ignoramos que — se deveis pensar um sistema consistente de determinações da consciência, como, sem dúvida, mesmo que seja apenas para captar o conceito da doutrina-da-ciência, tendes de fazer — não vos é possível fixar aquilo que está vivo, absorvido em constante agilidade e mudança, como vossa consciência aparece para vós, e projetá-lo diante de vós como algo parado e fixo. Mas, também, ninguém exige isso de vós. O que se exige é que, em seguida, aparteis de vós esse sistema, contrapondo-o à vossa consciência, como um sistema do mundo; do mesmo modo que vosso mundo todo, mesmo pensado do ponto de vista da consciência comum, não é nada mais do que aquele sistema das determinações fundamentais da consciência em geral, tacitamente pressuposto. Mas, pela atenção prévia a vós mesmos, deveis saber e lembrar que, entretanto, tão certo quanto o pensais, sabeis e falais dele — e não... não pensais, não sabeis nem falais dele —, ele só pode ser propriamente um sistema de determinações de vossa consciência.

Sexta Lição

403 Vejo, meu leitor, que estás perplexo. — Não é nada mais que isso? — pareces pensar. — Apresentam-me uma mera figuração da vida efetiva, que não me poupa nada na vida; um decalque em escala menor, com cores esmaecidas, daquilo que tenho todos os dias na natureza diante de mim, sem nenhuma fadiga e trabalho. E para esse fim

eu deveria submeter-me a um estudo cansativo e a demorados exercícios? Tua arte não me parece muito mais importante do que a do conhecido homem que passava grãozinhos de painço pelo buraco de uma agulha, o que também poderia ter-lhe custado bastante esforço. Não preciso de tua ciência, e ficarei com a vida.

Segue tranqüilamente esse propósito, mas atém-te bem à vida. Permanece firme e inabalável nessa resolução, e não te deixes extraviar por nenhuma filosofia, ou suspeitar dessa resolução. Com isso eu já teria alcançado uma grande parte de minha meta quanto a ti.

Mas, para que não corras o perigo de desaconselhar, desvalorizar e difamar em teu âmbito, escorado por nossos próprios enunciados, um estudo ao qual não te aconselhamos a dedicar-te e ao qual nada te impele — e para que, se acaso tiveres poder para isso, não o reprimas —, ouve então qual poderia ser a influência e utilidade desse estudo.

Desde sempre se recomendou a matemática, em particular a parte dela que excita mais imediatamente a intuição, a geometria, como um meio de exercitar o espírito, e freqüentemente se estudou essa ciência exclusivamente sob esse aspecto, sem de resto querer fazer algum uso de seu conteúdo material. E ela é certamente digna dessa 404
recomendação; embora, pelo seu alto desenvolvimento formal, pela sua autoridade, escorada na antiguidade, e pelo seu ponto de vista particular, situado no intermédio entre a intuição e a percepção, tenha-se tornado possível apreendê-la apenas historicamente, em vez de re-inventá-la por si mesma, como se deveria fazer; e admiti-la pela crença, em vez de convencer-se de sua evidência; de tal modo que, com isso, a formação científica, a única que é visada, não é alcançada, e se tornou hoje em dia totalmente inseguro concluir que um grande matemático — isto é: dotado de muitos conhecimentos — seja uma cabeça científica. A saber, aqui não importa, para o uso da vida e mesmo para o progresso na ciência, que se tenham efetivamente intuído as proposições primitivas ou apenas admitido essas proposições com boa fé. Em um grau muito superior, já sob esse aspecto, a doutrina-da-ciência é recomendável. Sem elevação efetiva à intuição e com esta à cientificidade, é absolutamente impossível apreendê-la, pelo menos tal como é ensinada agora; e pode bem ser que demore séculos para que ela assuma uma forma em que possa ser aprendida de cor. Mas, a não ser que estejamos muito enganados, nunca se chegará a poder aplicá-la e produzir através dela um outro saber, sem tê-la captado cientificamente em si mesma. Além disso, pela razão já apresentada acima — porque ela não tem absolutamente nenhum meio auxiliar, nenhum portador de sua intuição, além da própria intuição —, ela eleva o espírito humano mais alto do que toda a geometria. Dá ao espírito, não somente atenção, agilidade, firmeza, mas ao mesmo tempo absoluta autonomia, na medida em que o força a estar só consigo mesmo, a residir e reinar em si mesmo. Toda outra ocupação do espírito, comparada com ela, é infinitamente fácil; e, para aquele que se exercitou nela, nada mais é difícil. Acresce ainda que, na medida em que acompanha todos os objetos do saber humano até seu centro, ela habitua o olho a encontrar, com o primeiro olhar, em tudo aquilo que lhe aparece, o ponto certo, e a acompanhá-lo 405
imperturbavelmente; por isso, para o elaborador exercitado da doutrina-da-ciência, não pode haver mais nada que seja obscuro, intricado e confuso, desde que ele conheça o objeto de que se trata. Para ele, é sempre facílimo retomar tudo do começo e construí-lo de novo, na medida em que traz em si a planta para todo edifício científico; por isso, orienta-se com muita facilidade em toda construção confusa. Acresce a isto a segurança e a confiança em seu olhar, adquiridas na doutrina-da-ciência, tomada como guia de todo raciocínio; a inamovibilidade com a qual faz frente a todo desvio da trilha habitual e a todo paradoxo. As coisas seriam muito diferentes, em todos os assuntos humanos, se

simplesmente os homens pudessem decidir-se a confiar em seus próprios olhos. Hoje, eles se informam com os vizinhos ou com os antepassados para saber o que vêem propriamente, e essa desconfiança em si mesmos perpetua os erros. Contra essa desconfiança, o possuidor da doutrina-da-ciência está protegido para sempre. Em poucas palavras: com a doutrina-da-ciência, o espírito do homem retorna a si mesmo e, de agora em diante, repousa sobre si mesmo sem auxílio alheio e se torna inteiramente senhor de si mesmo, como o dançarino de seus pés ou o esgrimista de suas mãos.

Se os primeiros amigos desta ciência, que até agora só pôde ser experimentada por tão poucos, não estão inteiramente enganados, essa autonomia de espírito leva também à autonomia do caráter, cuja própria disposição, por sua vez, é uma condição necessária do entendimento da doutrina-da-ciência. Por certo, ela não pode, assim como nenhum outro saber, fazer de alguém um homem íntegro e virtuoso; mas, a não ser que nos enganemos muito, ela tira do caminho o mais poderoso empecilho à integridade. Quem, em seu pensamento, se desvinculou inteiramente de toda influência exterior e, sob esse aspecto, se construiu de novo a partir de si mesmo, sem dúvida não irá buscar as máximas do
406 agir ali onde desdenhou apanhar as máximas do saber. Sem dúvida, não formará mais seus sentimentos sobre felicidade e infelicidade, honra e desonra, através da influência invisível da comunidade, e não se deixará levar por sua secreta atração; mas moverá a si mesmo e procurará e engendrará as principais molas propulsoras desse movimento em seu próprio território.

Essa seria a influência desse estudo, mesmo que se considere exclusivamente sua forma científica, mesmo se seu conteúdo não significasse nada e não tivesse nenhuma utilidade.

Mas vejamos esse conteúdo! — Esse sistema esgota todo saber possível do espírito finito segundo seus elementos fundamentais, e estabelece esses elementos fundamentais para toda a eternidade. Esses elementos podem ser repartidos e recompostos de outro modo, ao infinito, e nisso a vida do finito encontra seu espaço-de-jogo; mas absolutamente nada de novo pode ser acrescentado a eles. Aquilo que, segundo seus elementos, não estiver já contido em sua descrição, é seguramente contrário à razão. Isso a doutrina-da-ciência mostra com clareza solar a todo aquele cujo olho se abriu para ela. Por isso, a partir do momento em que ela se tornar dominante, isto é, depois que a possuírem todos aqueles que guiam as grandes massas que não a podem possuir, absolutamente nenhum desvario da razão, nenhum delírio e nenhuma superstição poderá deitar raízes. Tudo isso terá sido atacado e exterminado em toda sua profundeza. Todo aquele que participou daquela exploração universal da razão finita sabe, a cada momento, indicar o ponto em que o irracional transpõe os limites da razão e a contradiz. Sabe trazer à luz, sem demora, a contradição, para todo aquele que simplesmente tenha entendimento são e boa vontade para ser razoável. Isso quanto ao juízo na vida comum. Não é diferente quanto à filosofia, como aquela que circulou entre nós, fez reivindicações, atraiu a aten-
407 ção e produziu um sem-número de confusões. Todas essas confusões, a partir do momento em que a doutrina-da-ciência for dominante, estarão suprimidas para sempre. A filosofia até agora quis ser, e quis ser algo que, entretanto, nem mesmo ela sabia muito bem *o que* era; e isto chegava a ser um dos pontos capitais que debatia. Pela exploração do domínio inteiro do pensamento e do saber finitos, verifica-se qual é a parte desse domínio que lhe compete, depois que se mostrou que todo o restante ou não é nada, ou já foi encampado por outras ciências. Também não haverá mais controvérsia sobre pontos e proposições particulares, depois que todo o pensável estiver demonstrado e determinado

em uma série científica da intuição. Não é possível mais nenhum erro; pois a intuição nunca erra. A ciência que deve despertar do sonho todas as demais terá saído, a partir desse momento, de seu próprio sonho.

A doutrina-da-ciência esgota todo saber humano em seus traços fundamentais, disse eu; ela o divide, e distingue esses traços fundamentais. O objeto de toda ciência possível está, portanto, contido nela. A maneira como deve ser tratado decorre, nela, de sua conexão com o sistema inteiro do espírito humano e das leis que valem nessa região. Ela diz ao elaborador da ciência o que ele pode e o que não pode saber; dentro daquilo pelo qual pode e deve perguntar, dá-lhe a série das investigações a serem feitas, ensina-lhe como devem ser feitas e como deve ser conduzida sua prova. Logo, aquele tateio cego e aquela errância das ciências são igualmente suprimidos pela doutrina-da-ciência. Toda investigação que é feita nelas decide para sempre, desde que se possa saber com segurança se foi feita corretamente. A doutrina-da-ciência assegura, com tudo isto, a cultura, na medida em que a subtrai ao acaso cego e a coloca sob o poder da lucidez e da regra.

Esta é sua conseqüência para a atividade científica, que por certo está destinada a 408
intervir na vida e, sempre que é bem conduzida, intervém necessariamente nela; logo, mediatamente também sua conseqüência para a vida.

Mas a doutrina-da-ciência atua também imediatamente sobre a vida. Embora não seja, em e para si, o próprio modo-de-pensar prático correto, a filosofia da vida — pois para isso lhe falta o caráter vivo e impositivo da experiência —, ela dá, entretanto, uma imagem completa dessa filosofia da vida. Se alguém possui efetivamente a doutrina-da-ciência, mas de resto não tem na vida o modo-de-pensar que ali é estabelecido como o único racional, nem age segundo ele, basta-lhe comparar seu pensamento efetivo com seu pensamento filosófico para, pelo menos, não permanecer em erro sobre si mesmo. Sabe que é um tolo, e não pode poupar a si mesmo essa denominação. Além disso, não lhe falta a faculdade de encontrar a todo momento o verdadeiro princípio de sua perversidade, assim como o verdadeiro meio de corrigir-se. Pode, com um mínimo de observação séria sobre si mesmo, saber que hábitos deve abolir, que exercícios contra estes tem de praticar. Se, de filósofo, não se torna ao mesmo tempo sábio, a culpa disso cabe exclusivamente à sua vontade e à sua preguiça: pois nenhuma filosofia é capaz de corrigir a vontade e dar força ao homem.

Assim é a doutrina-da-ciência para aqueles que podem por si mesmos, quanto a suas pessoas, estar na posse dela. Sobre aqueles que não são capazes disso, ela influi através daqueles que são guiados por ela: os governantes e os pedagogos populares.

Tão logo a doutrina-da-ciência seja entendida e admitida, a administração estatal, assim como as outras artes e ciências, deixará de tatear cegamente e de fazer tentativas, e ficará sob regras e princípios firmes; pois aquela ciência fornece tais princípios. Por certo, ela não é capaz de transmitir aos administradores do Estado a boa vontade, ou dar-lhes ânimo para executar aquilo que é conhecido como correto; mas, pelo menos, a 409
partir daquele momento, estes não poderão mais dizer, se as relações humanas não se alterarem para melhor, que isso não depende deles. Todo aquele que possui a doutrina-da-ciência por si mesmo poderá dizer-lhes o que teriam de fazer; e se, apesar disso, eles não o fizeram, então estarão diante do mundo todo, manifestamente, como desprovidos de boa vontade. Logo, as relações humanas, a partir daquele momento, poderão ser colocadas em tal situação que não somente será facilmente possível, mas também quase necessário, para os homens, tornarem-se cidadãos honrados e amantes da ordem.

Só depois de cumprida essa tarefa os educadores e pedagogos populares poderão ter a esperança de trabalhar com êxito. A condição exterior de seu fim, que não depende

deles, lhes estará dada. A habilidade para alcançar esse fim eles têm em si mesmos: pois também sua ocupação é desvencilhada, pela doutrina-da-ciência, da tradição supersticiosa e do uso artesanal, e trazida sob leis firmes. De agora em diante, sabem com determinação de que ponto devem partir e como devem prosseguir a partir desse ponto.

Em poucas palavras: pela aceitação e difusão universal da doutrina-da-ciência entre aqueles aos quais é destinada, todo o gênero humano será libertado do acaso cego, e para ele a fatalidade será aniquilada. A humanidade inteira será confiada às suas próprias mãos, sob a tutela de seu próprio conceito; de agora em diante, fará de si mesma, com absoluta liberdade, tudo o que quiser; basta-lhe ser capaz de querer.

Tudo o que acabo de afirmar pode ser rigorosamente demonstrado e decorre do mero conceito da doutrina-da-ciência, tal como foi estabelecido neste escrito. Logo, só isto poderia ainda ser posto em questão: se esse próprio conceito pode ser executado. E,
410 quanto a isto, decidirão aqueles — mas também somente aqueles — que efetivamente o executarem, que instituírem para si mesmos a doutrina-da-ciência — que, como afirmamos, já está aí — e a re-inventarem. Mas o êxito das promessas feitas depende de que a doutrina-da-ciência fique no poder de todos aqueles que, como elaboradores de alguma ciência ou como educadores do povo, se elevam acima do povo; e quanto a isso as épocas futuras decidirão. Na época presente, a doutrina-da-ciência nada mais quer, e nada mais espera, do que não ser rejeitada sem ser ouvida e não cair de novo no esquecimento: quer apenas conquistar alguns, que sejam capazes de transportá-la para uma época melhor. Se alcançar apenas isso, o fim deste escrito, e dos escritos anteriores e futuros de seu autor, estará alcançado.

Pós-Escrito

aos filósofos de profissão que até agora têm sido adversários da doutrina-da-ciência

Por certo, este texto não foi escrito para vocês. Contudo cairá em suas mãos; e, se seguirem a mesma praxe que até agora, vocês por certo não o entenderão, também não o lerão propriamente, mas certamente o resenharão.

Se essa ocupação não for urgente demais, leiam então, antes de passar à resenha, pelo menos este pós-escrito destinado expressamente a vocês, e que aliás teria sido escrito em vão se vocês não o lessem.

"A diferença entre as opiniões controvertidas não é tão grande assim; quem dera 411
que os partidos em controvérsia, cada um de seu lado, abrissem mão de algo e entrassem em acordo!" — Esta é uma das fórmulas conciliatórias de nossa época tão humana, que também foi pronunciada referindo-se à minha controvérsia com vocês, quando ainda se mantinha alguma compostura. Se vocês simplesmente folhearam o texto acima, como é suficiente para uma resenha, pode ser, entretanto, que tenham notado nele pelo menos isto: que a diferença entre vocês e mim é certamente muito grande e que bem poderia ser verdade aquilo que já disse muitas vezes e vocês nunca quiseram aceitar como sendo verdadeiramente sério de minha parte: que entre vocês e mim não há absolutamente nenhum ponto em comum sobre o qual — e a partir do qual sobre algo outro — pudéssemos nos entender. Também poderia ter ficado claro para vocês o fundamento disso, o verdadeiro ponto-de-cisão entre o espírito de vocês e o meu.

Mas como pode ser, do mesmo modo, que não o tenham podido notar e que isso não tenha ficado claro, então já indicarei mais uma vez, para vocês, esse ponto: a saber, historicamente, que é o único modo de indicar algo para vocês.

Eu busco captar em sua fonte originária a ciência — não porventura meramente a forma sistemática exterior, mas a interioridade de um *saber*, aquilo, unicamente, sobre o qual repousa o fato de haver um saber, uma convicção, uma inamovibilidade da consciência. Vocês, ao contrário, por melhores raciocinadores que de resto possam ser segundo a forma lógica, seja qual for a glória que aqui quero reconhecer a cada um dentre vocês, em todos os graus em que queiram alegá-la — vocês não têm sequer o mais longínquo pressentimento daquela interioridade de um saber. Toda a profundidade do ser de vocês não chega até esse ponto, mas apenas até a crença histórica; e sua ocupação é continuar a dissecar com o raciocínio as tradições dessa crença. Em toda a sua vida vocês nunca *souberam*, e por isso não sabem como é o ânimo daquele que sabe. Vocês se lembram como riram quando se mencionou a *intuição intelectual*. Se alguma vez tivessem sabido, e sabido do saber, não teriam, na verdade, achado essa intuição tão risível. 412

Mas não basta não terem nenhum pressentimento dela: chegou mesmo até vocês, em uma obscura tradição, uma sombra desse desconhecido, e segundo essa tradição vocês o consideram o mais grave dos descaminhos e o mais monstruoso dos erros em que

[3] Lemos "*im*" em lugar de "*ein*". (N. do T.)

pode cair um espírito humano. São delírios, verbalismos, fantasmagorias escolásticas, míseras sutilezas. Vocês saltam por cima delas onde quer que se encontrem, para passarem rapidamente aos... resultados (isto é, proposições que possam ser aprendidas historicamente e captadas na memória) e, como falam alguns de seus representantes, para se aterem a coisas que interessam à cabeça e ao coração. Precisamente nisto consiste a alta ilustração, a alta formação e a alta humanidade do presente século filosófico: vocês se desvencilharam desses pedantismos antiquados.

Mas eu prezo exatamente aquilo e me empenho com todas as forças por aquilo que vocês desprezam e do qual fogem com todas as forças. Nós temos um modo-de-ver inteiramente oposto quanto àquilo que é digno de ser tomado por alvo, aquilo que é decente e louvável; e se essa oposição já não se declarou veementemente mais cedo, isso se deve exclusivamente à sua benevolente opinião de que aquela escolástica é apenas um descaminho temporário, e que no fim eu acabarei por chegar àquilo a que vocês chegam, a uma popular e edificante filosofia-da-vida. Bem falaram vocês dos sinais dos tempos: que parecemos estar caminhando para trazer de volta a antiga barbárie, à qual eu, sem dúvida, dou outro nome, à qual eu chamo de antiga profundidade; e que a ilustração e a bela literatura dos alemães, que eu denomino a superficialidade e a frivolidade dos alemães, que só agora acaba de ser posta em boa marcha, está ameaçada de entrar em declínio: para, com isso, presumo, tomar medidas preventivas contra esse declínio. Ficará cada vez mais evidente quão grave é a situação da doutrina-da-ciência quanto a este ponto e que, se fosse por ela, aquela barbárie seguramente retornaria e essa bela ilustração se arruinaria totalmente.

413 Assim, o ser de vocês chega até a crença histórica, e não vai além. Em primeiro lugar, vocês têm aí sua própria vida, em cuja existência acreditam, justamente porque outros também acreditam nela; pois bastaria que *soubessem* disso, que vivem, para que, já por causa disso, as coisas fossem inteiramente diferentes com vocês. Em segundo lugar, bóiam no rio dos tempos destroços naufragados da ciência de outrora. Vocês ouviram dizer que eles têm valor, e procuram pescar o máximo que podem, para mostrá-lo diante dos curiosos. Vocês são muito cuidadosos com esses destroços, para não quebrá-los, esmagá-los ou de uma maneira qualquer modificar sua forma, e assim transmiti-los ilesos a seus herdeiros e legatários, para que estes, por sua vez, possam mostrá-los diante dos curiosos da posteridade. Quando muito, vocês os limpam vez por outra.

Eu surgi entre vocês, e vocês me deram a honra de considerar-me um dos seus. Procuraram prestar-me serviços colegiais, quiseram aliciar-me, advertir-me, aconselhar-me. E aqui se passou com vocês o seguinte, e é isso o que sempre se passará com vocês, se não desistirem inteiramente dessa ocupação:

Em primeiro lugar, vocês tomaram por história o que eu apresentava; inicialmente, por fragmentos do rio kantiano, e quiseram assim compará-lo com suas coletâneas; como isso não deu certo, pelo menos por fragmentos do rio da vida empírica. Seja o que for que eu diga, assegure, encareça, seja como for que eu proteste, vocês absolutamente não podem deixar de converter minhas proposições científicas em proposições de experiência, minhas intuições em percepções, minha filosofia em psicologia. Não faz muito tempo, isso aconteceu ainda com um de vocês, na gazeta literária de Erlanger, a propósito do segundo livro de minha *Destinação do Homem*, em que contudo acredito ter sido verdadeiramente claro. Esse resenhista recusa ao Espírito da especulação, que lá é apresentado como falante, a mera pergunta pela *consciência* do ouvir, ver, e assim por diante, e descobre, já nessa pergunta, felizmente, um engano. Ele, quanto a sua pessoa,
414 sabe *por* ouvir, ver, e assim por diante, sem saber *do* ouvir, ver, e assim por diante; e esse

homem tem, em sua espécie, toda razão. — Ora, que isso tem necessariamente de se passar com vocês, sei eu muito bem; e sei também o fundamento disso. A intuição vocês não têm, nem têm meios para tê-la; por isso, só lhes resta a percepção, e, quando não devem ter a esta, não tendes absolutamente nada entre as mãos. Mas eu queria justamente que vocês não tivessem absolutamente nada, assim como lhes explicarei, ainda mais pormenorizadamente, mais adiante.

Além disso, tomaram cada fragmento por uma totalidade subsistente por si, assim como acontece em suas coletâneas; acreditaram que cada um deles podia ser destacado apenas assim em sua singularidade e estabelecido na memória, e tentaram fazer esse serviço. Mas, então, as peças singulares, assim como vocês as haviam captado, não queriam ajustar-se no conjunto, e vocês exclamaram: Contradição! — Isto lhes advém de que vocês não têm absolutamente nenhum conceito de um discurso sintético-sistemático, mas conhecem somente coletâneas de enunciados dos sábios. Para vocês, todo discurso é uma tempestade de areia em que cada grãozinho subsiste e se arredonda por si, e é compreensível precisamente como um grãozinho de areia. De um discurso que se compara a um corpo orgânico e que organiza a si mesmo, vocês não sabem nada. Vocês arrancam do corpo orgânico uma peça, mostram-na diante dos paspalhos circundantes e exclamam: Para mim isto agora tem de ser liso e arrendondado! — O mesmo se deu com o resenhista que acaba de ser mencionado, a propósito do livro que acaba de ser mencionado. — Saibam que meu discurso, como deve fazer todo discurso científico, parte daquilo que é o mais indeterminado, e o determina diante dos olhos do leitor; por isso, sem dúvida, na continuação são atribuídos ainda, aos objetos, predicados inteiramente outros do que os que lhes foram atribuídos no começo; que, além disso, esse discurso desenvolve e estabelece proposições que posteriormente refuta, pois progride por antíteses em direção à síntese. O resultado verdadeiro, completamente determinado, com o qual se fica, encontra-se aqui somente no fim. Vocês procuram, sem dúvida, apenas esse resultado; e o 415
caminho pelo qual ele é encontrado não existe para vocês. Para escrever convenientemente para vocês, seria preciso dizer, com a máxima brevidade possível, que opinião se tem, para que então vocês possam rapidamente pensar se também têm a mesma opinião. Se Euclides fosse um escritor de nossos dias, como vocês teriam revelado a ele as contradições que pululam em seus escritos. "Todo triângulo tem três ângulos." — Muito bem, ficamos sabendo disso. "O conteúdo dos três ângulos em todo triângulo é igual a dois retos." — Que contradição! — clamariam vocês: *de um lado*, três ângulos em geral, cujo conteúdo pode perfeitamente constituir somas bem diferentes; *de outro lado*, apenas três ângulos tais que sua soma seja igual a dois retos!

Vocês corrigiram-me as expressões, e me ensinaram a falar; pois, já que são meus juízes, entende-se que sabem falar melhor do que eu. Quanto a isso, vocês só se esqueceram de que não é possível aconselhar legitimamente a ninguém *como* deve dizer, antes de saber *o que* ele quer dizer. Vocês se mostraram preocupados com meus leitores, queixaram-se de que escrevo muito ininteligivelmente, e muitas vezes asseguraram que o público, ao qual eu destino um escrito, não o entenderá; sobre o presente livro, se seguirem a mesma praxe que até agora, assegurarão o mesmo. Mas vocês acreditavam nisso meramente porque vocês mesmos não entendiam, e pressupunham que o grande público tinha ainda muito menos inteligência do que vocês, que afinal são teóricos e filósofos. Mas nessa pressuposição vocês se enganam: durante tantos anos falei sobre filosofia, não somente com estudantes principiantes, mas também com pessoas adultas, de todos os modos de vida, das camadas instruídas, e nunca em minha vida ouvi em conversação um desentendimento igual àquele que vocês todos os dias deitam por escrito para a imprensa.

Daquela diferença radical de nossos espíritos é que surgem os estranhos fenômenos
416 que se apresentam: é assim que quando digo algo, que me parece fácil, natural, inteligível por si mesmo, vocês o acham um monstruoso paradoxo, que absolutamente não são capazes, por mais que lutem, de tornar claro; e para mim, em contrapartida, aquilo que vocês pressupõem como extraordinariamente chão e conhecido de todos, e nem mesmo sonham que alguém possa ter algo em contrário, me parece muitas vezes tão confuso, que eu teria de falar dias seguidos só para destrinçar as confusões. Essas suas proposições tão chãs vieram desaguar junto de vocês, trazidas pela tradição, e vocês acreditam entendê-las e sabê-las porque tantas vezes as ouviram, ou as disseram vocês mesmos, sem encontrar contradição.

Certamente o presente escrito está também, para vocês, cheio desses monstruosos paradoxos, que vocês deitarão abaixo com uma única de suas proposições chãs. Vamos que eu, para dar um exemplo, apresente apenas um desses paradoxos, o primeiro que me vem ao pensamento. "Aquilo que se obtém pela mera explicação da palavra não é nunca na doutrina-da-ciência o correto, mas, com toda certeza, o incorreto", disse eu acima. Vocês, se seguirem a mesma praxe que até agora, apresentarão essa proposição como uma clara prova de quão longe vai meu não-senso: "Como então, neste mundo, se poderá chegar, em algum lugar, ao entendimento, se não for pela explicação correta das palavras utilizadas?", gracejarão vocês, à sua maneira; desejarão boa sorte aos iluminados que têm disposição para elevar-se pela intuição fichtiana até esse sentido que se encontra ainda para além das palavras; assegurarão, de sua parte, que absolutamente não teriam disposição para isso; e tudo quanto ainda eventualmente lhes permitir sua veia humorística. Ora, vocês descobririam, se se dignassem prestar atenção a si mesmos, ainda que fosse durante a leitura de um jornal político, que nem sequer a este vocês entenderiam se se limitassem a captar e a analisar as palavras, que, ao contrário, mesmo nesse caso, vocês têm de delinear pela fantasia a imagem do acontecimento narrado, deixar o acontecimento aparecer diante de vocês, *construí-lo* para vocês, para entenderem efetivamente; também que o fizeram e o fazem desde sempre, se é que jamais entenderam um jornal e
417 que o entendem ainda. Só que vocês não notaram isso, e temo que também agora não o encontrarão assim, não obstante eu tenha chamado sua atenção para isso: pois exatamente a cegueira desse olho interior da fantasia é a enfermidade sobre a qual nós sempre os advertimos. Mas, mesmo que o tivessem notado, ou se pudessem notá-lo agora, isso, contudo, para vocês, não se aplica ao caso da ciência. Desta vocês sempre acreditaram que ela só pode ser aprendida e nunca lhes ocorreu que ela propriamente, do mesmo modo que o acontecimento narrado no jornal, tem de ser construída.

Por essa razão, já fartamente explicitada, vocês até agora entenderam tão pouco a doutrina-da-ciência, que nenhum de vocês avistou sequer o território sobre o qual ela repousa. Entretanto, se alguém lhes diz isso, vocês se zangam. Mas por que, afinal, se zangam com isso? Devemos então não dizê-lo? Se se acreditasse que vocês a haviam apreendido e que ela tem de ser apreendida assim como vocês a apreenderam, então seria como se a doutrina-da-ciência nunca tivesse estado aí, e ela seria, da maneira mais simples, retirada do mundo no mais completo silêncio, e deixada de lado. Que deixássemos ocorrer isso com tanta tranqüilidade, exclusivamente para que não advenha eventualmente alguma má reputação para sua faculdade de entender, é algo que, com um pouco de eqüidade, vocês não podem legitimamente exigir de nossa parte.

Mas mesmo no futuro vocês não entenderão a doutrina-da-ciência. Agora, sem levar em conta que vários de vocês, pelos meios estranhos de que se serviram para provocar boatos desfavoráveis sobre esta ciência, se tornaram muito suspeitos de serem anima-

dos por outras paixões, além do entusiasmo pela filosofia — sem levar isso em conta e considerando aquela suspeita como não fundada, poder-se-ia alimentar ainda alguma esperança quanto a vocês, se simplesmente ainda não se tivessem manifestado, não tivessem manifestado em tão alta voz, não tivessem tornado pública, tão abertamente, a opinião de seu coração. Mas infelizmente vocês o fizeram. E agora deveriam mudar instantaneamente de natureza, e entrar em uma luz sob a qual as coisas que até agora alegaram 418
e todo o seu estado espiritual — nem sou capaz de descrever quão miseráveis teriam de aparecer? Decerto já aconteceu com todos aqueles que prosseguem em silêncio sua formação, caso jamais cheguem ao entendimento, estarem agora bem firmes sobre seus sentidos e, decorrido algum tempo, olharem para trás, sorrindo melancolicamente das confusões de então. Mas que aquele que tomou o público inteiro por testemunha e que, dia após dia, tem de continuar a escrever, a resenhar, a subir na cátedra, as reconheça e retire, é um caso extremamente raro.

Ora, já que tudo isto é assim, como vocês mesmos me concederão, por certo não em voz alta e publicamente, mas com toda a certeza em alguma hora tranqüila, em um recanto secreto de suas almas, então não lhes resta outra saída a não ser, a partir desta hora, calarem-se inteiramente sobre tudo aquilo que se refere à doutrina-da-ciência e, de modo geral, à filosofia.

Vocês *podem* adotar essa saída; pois nunca conseguirão persuadir-me de que seus órgãos vocais, mesmo sem sua intervenção, formam as palavras que vocês pronunciam e que suas penas se põem em movimento por si mesmas e assentam no papel as coisas que depois são publicadas com o nome de vocês, ou sem ele. Eu sempre acreditarei que vocês movem a ambas por sua vontade, para que façam o que fazem.

E, já que vocês o podem, por que não haveriam de querê-lo? Eu refleti e ponderei tudo, e absolutamente não encontrei nenhum fundamento racional pelo qual não devessem seguir este meu conselho, ou devessem levá-lo a mal.

Seu entusiasmo pela verdade e contra o erro vocês não podem alegar; pois, já que vocês, como lhes diz sua própria consciência todas as vezes que vocês a interrogam corretamente, absolutamente não sabem o que quer propriamente a doutrina-da-ciência e, em geral, a região inteira em que ela vive absolutamente não existe para vocês, vocês também não podem saber se é verdade ou erro aquilo que ela relata daquela região desconhecida. Logo, deixem bem tranqüilamente essa ocupação aos outros, a quem ela 419
compete, sob a responsabilidade deles: do mesmo modo que todos nós deixamos os reis regerem seus Estados e fazerem guerra e paz, inteiramente sob sua responsabilidade, sem lhes dizer nada quanto a isso. — Até agora vocês apenas se interpuseram no caminho da investigação imparcial, complicaram o que era simples, obscureceram o que era claro, puseram de cabeça para baixo o que estava em pé. Por que, então, fazem tanta questão de ficar no caminho?

Ou acreditam que sua honra ficará prejudicada se vocês, que até agora foram os grandes oradores, emudecessem agora? Será que isso não é importar-se com a opinião dos que não entendem? — Pois na opinião de todos os que entendem vocês ganharão com isso.

Assim, consta que o Professor Jacob, em Halle, abandonou inteiramente a especulação superior e se voltou para a economia política, área em que se pode esperar muitos trabalhos excelentes de sua notória meticulosidade e diligência. Neste caso, ele se mostrou um sábio ao desistir de ser filósofo; testemunho-lhe aqui, publicamente, minha alta consideração, e espero que todo homem de entendimento, que saiba o que é a especulação, partilhará dessa consideração. Quem dera que, do mesmo modo, os Abichte, os

Buhlen, os Bouterwecke, os Heusinger, os Heydenreiche, os Snelle, os Ehrhard-Schmide desistissem de uma área na qual já importunaram à vontade, e descobrissem que não foram feitos para ela. Voltem-se para uma outra ocupação útil: o polimento de óculos, a administração florestal e o direito comum, a composição de versos e de romances, alistem-se na polícia secreta, estudem a arte de curar, cuidem da pecuária, escrevam edificantes meditações-da-morte para todos os dias do ano; e nenhum homem lhes recusará seu respeito.

Mas como não posso esperar que eles e seus semelhantes, ao longo do alfabeto inteiro, seguirão um bom conselho, acrescento ainda o seguinte, para que não possam dizer que não foram advertidos sobre o que acontecerá:

420 Esta é a terceira vez que apresento um comunicado sobre a doutrina-da-ciência. Não gostaria de ser obrigado a fazê-lo pela quarta vez, e estou cansado de deixar minhas palavras se depreciarem de boca em boca a ponto de eu mesmo, em pouco tempo, não as reconhecer mais. Por isso, vou pressupor que mesmo os literatos e filósofos modernos podem entender este terceiro comunicado. Além disso, há muito tempo pressuponho, porque isto eu *sei*, que todo homem pode saber se entende algo ou não o entende, e que nenhum deles abre a boca para falar sobre algum assunto antes de ter consciência de entendê-lo. Por isso, não deixarei este escrito assim como meus escritos científicos futuros abandonados a seu destino, mas vigiarei as manifestações que eles despertarem e as comentarei em uma publicação periódica. Mesmo que com isso não melhore essa tagarelice, espero, entretanto, tornar evidente para o grande público que espécie de gente ele tem eleito até agora, e ainda elege, para guiar sua opinião.

A DOUTRINA DA-CIÊNCIA E O SABER ABSOLUTO*

(1801)

Tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho

* Primeira parte (via ascendente) da *Exposição da Doutrina-da-Ciência*, de 1801 — texto póstumo, publicado pela primeira vez por Immanuel Hermann Fichte.(N. do T.)

INTRODUÇÃO

Conceito da Doutrina-da-Ciência

§ 1. *Descrição provisória do saber, mediante uma construção do mesmo*

Chamamos a esta descrição de provisória porque não esgota o conceito do saber, mas mostra apenas aqueles seus traços de que precisamos para nosso presente fim. Logo, a pergunta com que se poderia interromper já o início de nosso discurso — "Mas de que saber falais, e em que sentido empregais essa palavra, que tem tantas significações?" — seria extemporânea aqui. Entendemos por saber, neste lugar, aquilo que logo indicaremos, e absolutamente mais nada, e empregamos essa palavra no sentido que ela adquire a seguir.

*

Descreve um ângulo qualquer — diríamos ao leitor, se estivéssemos em conversação com ele. — Fecha esse ângulo, assim descrito, com uma terceira linha reta. Admites que terias podido fechar esse mesmo ângulo com uma ou várias outras linhas (por exemplo, com alguma linha mais longa ou mais curta), além daquela com que efetivamente o fechaste? — Se, como esperamos, ele responder que absolutamente não o admite, perguntaremos em seguida se considera que essa é apenas sua opinião, seu parecer salvo melhor juízo, certamente sujeito a uma retificação ulterior, ou se acredita sabê-lo, e sabê-lo com toda certeza e segurança. Se responder afirmativamente a esta pergunta, como igualmente esperamos, perguntaremos ainda se considera que o caso enunciado se dá apenas com este ângulo determinado que, no construir, lhe ocorreu justamente assim como lhe ocorreu, e com estes determinados lados adjacentes, que também lhe ocorreram exatamente assim; ou se acaso outros ângulos possíveis, entre outros lados possíveis, poderiam ser fechados por vários terceiros lados, além de um só. Além disso, depois que ele tiver emitido seu juízo sobre isto, se acredita que a coisa aparece assim apenas para ele, pessoalmente, ou que pura e simplesmente todos os seres racionais, desde que entendam suas palavras, partilhariam necessariamente de sua convicção quanto a isto. Enfim, se, quanto a esses dois pontos questionados, acredita também apenas opinar, ou saber algo decididamente. Se responder como esperamos — pois, se uma única das respostas requeridas aqui sobrevier diferentemente do que as pressupomos, teríamos, certamente, de desistir de todo diálogo subseqüente com esse leitor, enquanto seu estado permanecesse o mesmo; com que direito o fazemos, é algo que só poderá julgar aquele que tiver respondido corretamente às perguntas — se responder que nenhum dentre os infinitos ângulos possíveis, inclusos entre infinitos lados possíveis, pode ser fechado por mais de um único terceiro lado possível, que pura e simplesmente todo ser racional tem de partilhar da mesma convicção, e que está seguro da validade absoluta da proposição enunciada, tanto *dos* infinitos ângulos possíveis quanto *para* os infinitos seres racionais possíveis, faremos com ele, ainda, as seguintes considerações.

Ele assegura, portanto, que tem na representação enunciada um *saber*, uma constância, uma firmeza e uma inamovibilidade do representar, sobre a qual repousa imutavelmente e sobre a qual se compromete a repousar imutavelmente. Em que repousa propriamente esse saber? Qual é esse seu ponto-de-apoio seguro, esse seu objeto imutável?

Em primeiro lugar: o leitor havia construído, com dois lados determinados, de comprimentos determinados, um ângulo determinado, de um certo número de graus; traçou nele, de uma vez por todas, o terceiro lado e, nesse traçar, enunciou, de uma vez por todas, que, mesmo depois de continuar a tentar, ao infinito, traçar um outro terceiro lado, só poderá, entretanto, repetir sempre o mesmo. Por conseguinte, ao traçá-lo desta vez, não poderia ser meramente o traçar desta vez, mas o traçar de uma linha sob essas condições, isto é, para fechar este determinado ângulo, em geral e pura e simplesmente em sua repetibilidade infinita, que ele acreditou abranger com um único olhar, e abrangeu efetivamente, se é que sua afirmação de um saber tem fundamento. Ele não poderia, de modo geral, ter olhado para o traçar desta vez, como sendo desta vez. Além disso: a proposição enunciada não devia valer apenas para este ângulo determinado, que está diante dele, mas, pura e simplesmente, para os infinitos ângulos possíveis; foi isto que ele afirmou saber; portanto, ele absolutamente não poderia estar olhando para o traçar de uma linha fechando *este* ângulo, mas em geral e pura e simplesmente para o traçar de uma linha fechando um ângulo *em geral*, e abrangê-lo com um único olhar em sua infinita diversidade possível, se é que sua afirmação do saber enunciado tem fundamento. Além disso, a proposição enunciada não devia valer apenas para ele, mas pura e simplesmente para todo ser racional, desde que entendesse as palavras com que é expressa; logo, o leitor absolutamente não poderia estar olhando para si, como esta determinada pessoa, nem para seu próprio juízo pessoal, mas deveria olhar para o juízo de todos os (seres)
6 dotados de razão, e abrangê-lo com um único olhar; saindo de sua alma, penetrar, com o olhar, na alma de todos os seres racionais, se é que sua afirmação do saber enunciado tem fundamento. Enfim, quando afirma saber tudo isto coligido, e portanto se compromete a não julgar de outro modo em toda eternidade, firma seu juízo, emitido neste instante, como juízo para todo o futuro e para todo o passado, sempre que se tivesse de julgar sobre este objeto; logo, absolutamente não considera seu juízo como um juízo emitido neste instante, mas abrange com o olhar seu juízo e o de todos os seres racionais, sobre este objeto, absolutamente em todo tempo, isto é, como absolutamente intemporal, se é que a afirmação do saber enunciado tem fundamento. Em poucas palavras: o leitor atribui a si um abranger e apreender de *todo representar* — entende-se: em referência ao objeto em que o demonstramos — pura e simplesmente com um único olhar.

Mas nada nos impede de fazer abstração de que, no exemplo escolhido, é o representar referente à linha entre dois pontos que foi abrangido com um único olhar e de, em decorrência disso, estabelecer como resultado de nossa investigação a proposição meramente formal: se o leitor respondeu àquelas nossas perguntas como pressupusemos, há para ele um saber, e esse saber é o apreender de um certo representar (ou, como preferimos dizer, da razão; palavra esta que, desse modo, não deve significar aqui nada mais do que pode significar de acordo com o contexto) em sua totalidade, pura e simplesmente com um único olhar. Nada nos impede, digo eu, de fazer essa abstração, contanto que, por meio dela, não ampliemos indevidamente nosso resultado, e desde que deixemos em suspenso a questão: há apenas aquele objeto de um saber apresentado como exemplo ou há ainda, além dele, vários outros?

§ 2. *Explicação nominal*

7 Esse absoluto coligir e abranger de um diverso do representar, diverso este que poderia muito bem ser também uma infinidade, tal como aquele que se mostrou na pre-

sente construção de um saber, chama-se, na elaboração seguinte e na doutrina-da-ciência em geral, *intuição*. Verificou-se, nessa mesma construção, que só na intuição repousa e consiste o saber.

A essa consciência que colige opõe-se a consciência do particular, como, no exemplo apresentado, a consciência do traçar *esta vez* a linha entre os dois pontos determinados pelo ângulo. Podemos chamar essa consciência de *percepção*, ou de experiência. Verificou-se que no saber é preciso desviar o olhar da mera percepção.[1]

§ 3. *Descrição da doutrina-da-ciência, como um saber do saber*

A doutrina-da-ciência, como mostra a composição da palavra, deve ser uma doutrina, uma teoria do saber, teoria esta que sem dúvida se funda sobre um saber do saber, o engendra, ou, em uma palavra — o é.

Esse saber do saber, de acordo com seu conceito, é, em primeiro lugar, ele mesmo um saber, um coligir de um diverso em um único olhar.

Além disso, é um saber do saber. Assim como o saber descrito acima, do traçar da linha entre dois pontos, está para a diversidade infinita dos casos desse traçar, assim está o saber do saber para esse saber, o qual, então, sem dúvida, teria de dar a perspectiva de diversidade, ou[2] seria coligido pura e simplesmente em um único olhar.

Ou, ainda com mais clareza e rigor: — em todo mero saber do traçar da linha, das 8
proporções entre as partes de um triângulo, e quais outros tipos de saber ainda possa haver, o saber, em sua absoluta identidade, *justamente como saber*, seria o centro próprio e a sede do . . . *saber do* traçar a linha, da proporção entre as partes do triângulo, e assim por diante. Justamente nele e em sua unidade é que, no sentido designado por nós, se *saberia*, da mesma maneira, de tudo, por mais diverso que possa ser; mas não se saberia do saber, como tal, justamente porque não é do saber, mas do traçar da linha e coisas semelhantes, que se sabe. O saber *seria*, como saber, e saberia porque seria; mas não saberia de si, justamente porque meramente seria. Mas no *saber do saber* esse próprio saber seria apreendido integralmente como tal com um único olhar, e, justamente por isso, como unidade igual a si mesma; exatamente do mesmo modo que, no saber, o traçar a linha — e assim por diante — era captado como unidade igual a si mesma. No saber do saber, o saber se manifestaria a si mesmo e se projetaria diante de si mesmo para captar-se, por sua vez.

Assim, em nossa descrição do saber (§ 1), tínhamos, como nosso objeto, o mero saber: somente um saber determinado do traçar a linha. Mas aquilo que *nós mesmos* — só que sem consciência, justamente porque isto era o centro de nossa consciência — *éramos* ou *efetuávamos* nessa descrição, era um *saber desse* mero saber. Logo, já nessa descrição, não estávamos no território da mera ciência, como, por exemplo, ao enunciarmos aquela proposição na geometria, mas estávamos no da doutrina-da-ciência; e na consideração que acabamos de fazer ficamos ainda acima da doutrina-da-ciência.

*

É claro que um tal captar-se e apreender-se do saber, o saber do saber tal como o descrevemos, tem de ser possível, para que uma doutrina-da-ciência seja possível. E poderíamos certamente, já aqui mesmo, a partir da efetividade da consciência de todos

[1] Portanto, é o abismo da estupidez que se abre quando um Nicolai qualquer, em um escrito qualquer, me solicita que lhe diga como é possível saber algo qualquer, se não for por experiência. Pela experiência não se pode absolutamente saber nada: pois é preciso primeiro deixar de lado tudo o que é meramente experimentado, se é que deve haver para nós um saber. (N. do A.)

[2] Esse "ou" (*oder*), provável erro de impressão do original, deve ser corrigido para "mas" (*aber*), conforme o sentido do texto. (N. do T.)

9 nós, apresentar a prova, sem dúvida apenas mediata, de que esse saber que capta a si mesmo é efetivo e, portanto, teria de ser possível. Mas a prova direta e imediata é precisamente a efetividade da doutrina-da-ciência, e esta cada um pode apresentar faticamente a si mesmo, se a realizar em si. Por isso podemos, invocando essa prova fática a ser apresentada, dispensar-nos de toda prova provisória por palavras; pois, de mais a mais, já agora está começada a prova fática, pela mera existência de nosso § 1.

§ 4. *Conseqüências*

1) Todo saber, segundo o que precede, é intuição (§ 2). Por isso o saber do saber, na medida em que ele mesmo é um saber, é intuição e, na medida em que é um saber do saber, é intuição de toda intuição: absoluto coligir de toda intuição possível em uma só.

2) Logo, a doutrina-da-ciência, que é o saber do saber, não é uma pluralidade de conhecimentos, um sistema ou uma combinação de proposições, mas é cabalmente uma visão única, indivisível.

3) A própria intuição é saber absoluto, firmeza, inamovibilidade e imutabilidade do representar; mas a doutrina-da-ciência é a intuição-de-unidade daquela intuição. Por isso, ela própria é saber absoluto, firmeza, inamovibilidade e imutabilidade do juízo. Portanto, aquilo que é efetivamente doutrina-da-ciência não pode ser refutado por um ser racional; não é possível contradizê-la, nem sequer é possível duvidar dela, pois toda refutação, contradição e dúvida só são tornadas possíveis em seu território; logo, estão situadas muito abaixo dela. Em referência a um indivíduo, a única coisa que pode acontecer a ela é que alguém não a possua.

4) Como a doutrina-da-ciência é precisamente apenas a intuição do saber, que é e deve ser pressuposto independentemente dela (o saber do traçar a linha, do triângulo, e assim por diante), ela não pode trazer nenhum saber material (saber de *algo*), novo e
10 particular, porventura tornado possível somente por ela, mas é apenas o saber universal que chegou ao saber de si mesmo, à lucidez, clareza e domínio sobre si mesmo. Ela absolutamente não é *objeto* do saber, mas apenas forma do saber de todos os objetos possíveis. Não é de maneira nenhuma nosso objeto, mas nosso instrumento, nossa mão, nosso pé, nosso olho; e, aliás, nem sequer nosso olho, mas apenas a claridade do olho. Só se torna objeto para aquele que ainda não a tem, até que a adquira, e é somente para isso que é exposta em palavras; aquele que a tem, na medida em que olha apenas para si mesmo, não fala mais dela, mas a vive, a faz e a cultiva no restante de seu saber. A rigor, ninguém a *tem*, mas tem de *sê*-la, e ninguém pode tê-la antes de ter-se transformado nela.

5) Ela é, dissemos nós, a intuição do saber universal, não a ser adquirido, mas a ser pressuposto em todo aquele que seja simplesmente um ser racional, saber, justamente, constitutivo do ser racional. Por isso, é o que há de mais fácil, de mais manifesto, aquilo com o qual cada um pode topar mais imediatamente. Para chegar a ela nada mais é preciso do que prestar atenção a si mesmo e dirigir um olhar firme à sua própria interioridade. Se a humanidade, à procura dela, ficou à deriva por milênios, e se a época diante da qual ela foi apresentada não lhe deu ouvidos, isso prova apenas que os homens, até agora, estiveram mais próximos de todo o resto do que de si mesmos.

6) Entretanto, embora a doutrina-da-ciência não seja um sistema de conhecimentos, mas uma única intuição, poderia bem ser que a própria unidade dessa intuição não fosse uma simplicidade absoluta, um último elemento, átomo, mônada, ou como quer que se queira ainda exprimir esse pensamento originário, porque eventualmente algo assim não haveria no saber e, em geral, não existiria, mas que ela fosse uma unidade *orgânica*, uma fusão da diversidade na unidade e uma difusão da unidade em diversidade, ao mesmo tempo e em uma unidade inseparada: assim como já deveria resultar do
11 fato de que essa intuição deve captar outra vez um diverso de intuições em um único

olhar, e cada uma destas intuições, pensada em sua singularidade, deve captar um diverso infinito de casos em um único olhar.

Além disso, no caso de ser assim, poderia perfeitamente acontecer que nós, não em nossa própria posse dessa ciência, que deve ser pressuposta em nós, mas em seu ensinamento a outros, que são pressupostos como não possuidores dela, não fôssemos capazes de projetar imediatamente aquela unidade, mas tivéssemos primeiro de organizá-la, diante do olho do leitor, a partir de alguma diversidade, e deixá-la desorganizar-se novamente nesta. Nesse caso, aquele termo da diversidade com o qual eventualmente começasse nossa organização absolutamente não seria inteligível como termo singular, na medida em que absolutamente não é por si, mas somente como parte orgânica de uma unidade, e somente pode ser inteligível na unidade. Portanto, jamais ganharíamos acesso à nossa ciência ou, se o ganhássemos, e se uma parte singular pudesse tornar-se inteligível, isso só poderia acontecer se sua intuição, ainda que obscuramente e sem tomarmos consciência disso, fosse acompanhada pela intuição do todo, tivesse nele seu ponto-de-apoio e dele recebesse sua clareza e inteligibilidade; e na medida em que, por sua vez, fornecesse por seu lado clareza à intuição do todo, na medida em que influi sobre este; e assim a todas as partes a serem estabelecidas na seqüência. Mas não somente esta: também a parte que eventualmente ficasse em segundo lugar não apenas receberia clareza da primeira já tratada, mas, por sua vez, daria também a esta uma nova clareza, na medida em que esta só recebe sua clareza perfeita do todo e a segunda pertence ao todo; assim a terceira não apenas adquiriria clareza das primeiras, mas, por sua vez, daria também a ambas uma clareza própria que só pode emanar dela; e assim por diante, até o término. Portanto, durante o decurso da observação, cada parte seria explicada por todas, e todas por cada uma delas; logo, todas as partes tratadas teriam também de ser mantidas continuamente presentes, porque, a cada passo, não seriam vistas singularmente, mas mutua- 12
mente através de todas e a partir de todas, e nenhuma seria completamente clara enquanto todas não o fossem e enquanto não tivesse sido produzida a única visão clara que unifica o diverso e difunde o uno em um diverso. Com isso, a doutrina-da-ciência permaneceria sempre, ao longo de toda a extensão que se poderia dar a ela no discurso sucessivo, apenas uma e a mesma visão indivisível, só que, a partir do grau zero de clareza, em que ela meramente *é*, mas não se conhece, seria elevada sucessiva e gradualmente à clareza pura e simples, em que penetra a si mesma intimamente, tem seu domicílio e é em si mesma; e aqui se confirma de novo que a ocupação da doutrina-da-ciência não é uma aquisição e produção de algo novo, mas apenas um clarificar daquilo que estava aí eternamente e que era eternamente *nós mesmos*.

Podemos acrescentar, historicamente, que é efetivamente assim como supomos; e que, com isso, está determinado o método da doutrina-da-ciência. Essa ciência não opera em uma série simples, como que em uma linha, segundo a lei da conseqüência, procedimento este que só é possível no interior de um organismo do saber já pressuposto e subjacente, mas que na filosofia não leva a nada e nela é a própria superficialidade; mas opera de um modo multilateral e recíproco, sempre partindo de um único ponto central para todos os pontos, e retornando desses pontos ao centro, assim como em um corpo orgânico.

Sobre o saber absoluto

§ 5.

Em primeiro lugar — e isto é dito exclusivamente para orientar nossa investigação —, pelo simples conceito de um saber absoluto, isto ao menos é claro: ele não é o *Abso-*

luto. Qualquer segunda palavra acrescentada à expressão *absoluto* suprime a absolutez
13 pura e simplesmente como tal, e só a deixa no aspecto e na relação designada pela outra palavra. O Absoluto não é ser, nem saber, nem identidade, nem indiferença dos dois, mas é mera e exclusivamente o Absoluto. Mas, já que na doutrina-da-ciência, e talvez também fora dela em todo saber possível, nunca passamos além do saber, a doutrina-da-ciência não pode, então, partir do Absoluto, mas tem de partir do saber absoluto. Como, entretanto, pode ocorrer que, como fizemos acima, possamos, pelo menos, pensar o Absoluto ainda para além do saber absoluto e como independente dele, e afirmar dele o que afirmamos acima, é algo que se verificará sem dúvida no prosseguimento de nossa investigação. Talvez o Absoluto só entre em nossa consciência justamente na vinculação em que foi estabelecido, como *forma* do saber, mas não puro, em si e para si.

§ 6.

A mesma questão, que acaba de ser levantada sobre a possibilidade de pensar o Absoluto, pode, sem dúvida, ser colocada quanto à possibilidade de pensar o saber absoluto, se se verificar que todo o nosso saber efetivo e possível nunca é o saber absoluto, mas apenas um saber relativo, determinado e restringido de um modo ou de outro; e poderia ser respondida mais ou menos da mesma maneira: que o saber absoluto só chega ou pode chegar à consciência como forma ou, considerado sob outra perspectiva, como matéria ou objeto do saber efetivo.

Por isso, também nós em particular, que aqui temos a intenção de descrever o saber absoluto e, portanto, pretendemos sem dúvida saber dele, temos de deixar sem resposta, por enquanto, a questão sobre como chegamos a esse nosso saber efetivo do saber absoluto. Talvez também nós o vejamos, embora como absoluto, apenas em uma relação, ou seja, na relação com todo saber relativo. Na descrição a ser fornecida, devemos ater-nos
14 exclusivamente à intuição imediata do leitor, e perguntar-lhe se aquilo que ele verá em si mesmo, em decorrência de nossa descrição, se impõe a ele com a consciência de que é o saber absoluto: ou, caso essa própria intuição lhe faltar, temos de esperar que, no desenvolvimento das proposições que se seguirão mais tarde, se fará para ele, ao mesmo tempo, uma luz sobre esse primeiro ponto.

§ 7. *Explicação formal e nominal do saber absoluto*

Ainda que fiquemos com aquilo que, já à primeira vista, se oferece a cada um: que todo nosso saber efetivo é um saber de algo — *deste* algo, que não é aquele segundo ou aquele terceiro algo —, cada um é contudo capaz de fazer a observação e verificar que não poderia haver um saber de algo, sem que houvesse um saber em geral, mera e exclusivamente como saber. O saber, na medida em que é um saber de algo, é, em todo outro saber de todo outro algo, diferente de si mesmo; na medida em que é justamente saber, é igual a si mesmo em todo saber-algo, e cabalmente o mesmo, ainda que esse saber-algo prossiga ao infinito e, nessa medida, seja diferente ao infinito. Ora, é a esse pensar do saber, como o saber uno e igual a si mesmo em todo saber particular, e pelo qual este último é, não *este*, mas justamente *saber* em geral — que o leitor é convidado aqui, quando se fala do saber absoluto.

Vamos descrever para ele mais alguns traços desse saber absoluto — entende-se: na condição de pensamento que lhe é atribuído. — Não é um saber de algo, nem é um saber de nada (como se fosse um saber de algo, mas este algo fosse nada); nem sequer é um saber de si mesmo; pois, de modo geral, não é um saber *de* — nem é *um* saber (quantitativamente e na relação), mas é *o* saber (absolutamente qualitativo). Não é um ato, um acontecimento, ou algo qualquer *no* saber, mas é justamente o saber,
15 somente no qual podem ser postos todos os atos e todos os acontecimentos que aí são postos. Que uso faremos disso, é algo que o leitor tem que esperar. — Não é oposto

ao *algo*, de que se sabe — pois nesse caso seria o saber de algo, ou o próprio saber particular —, mas é oposto ao *saber de algo*. (Terem perdido de pista este ponto é a razão pela qual se viu a doutrina-da-ciência como tendo ficado presa a um ponto-refletido, e se acreditou ter assumido um ponto de vista acima dela, mas que, entretanto, está muito abaixo da doutrina-da-ciência efetiva.)[3]

*

Ora, alguém poderia dizer que esse conceito do saber em geral é, contudo, apenas uma *abstração* de toda particularidade do saber: e a ele certamente se pode conceder que, no *decorrer da consciência efetiva*, só nos elevamos a uma *consciência particular* do saber absolutamente uno e igual a si em todo saber particular por uma livre inibição e obscurecimento (habitualmente denominados abstração) do caráter particular de um determinado saber; embora também pudesse perfeitamente haver ainda uma outra via para se chegar, pelo menos posteriormente, a essa consciência, e esta última pudesse ser exatamente aquela à qual pretendemos conduzir nosso leitor. Mas acontece que, entre o público filosófico, têm curso certos conceitos de uma abstração que, a partir de um certo número de singularidades, deve produzir algo que não se encontra em nenhuma dessas singularidades. E, segundo esses conceitos, a formulação acima equivaleria a dizer que o caráter de saber em geral, que cada saber particular tem de ter, não é pressuposto para tornar possível cada saber singular e particular, mas só se introduz depois de decorrida uma série considerável de determinações particulares do saber e só então converte em saber aquilo que antes era, decerto, um saber particular, sem ser, contudo, um *saber!*

§ 8. *Explicação real ou descrição do saber absoluto*

Em primeiro lugar, a explicação real do saber absoluto nada mais pode ser do que a comprovação desse saber na intuição imediata. Não é possível, por exemplo, inferir 16
pelo pensamento o que será esse saber absoluto; pois, já que ele deve ser justamente o saber absoluto, não pode haver nenhum dado superior — isto quereria dizer: ainda mais absoluto — do saber, do qual e a partir do qual seria possível inferi-lo por um pensamento. Por isso, o saber absoluto teria de ser captado por uma intuição, igualmente absoluta, de si mesmo.

Além disso, é claro que tem de haver uma tal intuição absoluta do saber absoluto e de ser possível, em decorrência dela, a anunciada descrição real deste último, para que haja em geral uma doutrina-da-ciência. Pois, na intuição em que esta consiste, a razão, ou o saber, deve ser apreendida pura e simplesmente com um único olhar. Mas o saber particular não pode ser apreendido com um único olhar, mas somente com olhares particulares e diferentes entre si. Logo, teria de ser apreendido o saber, tal como é pura e simplesmente uno e igual a si mesmo, isto é: o saber absoluto.

Na descrição mesma, servimo-nos da seguinte introdução. Pense o leitor, em primeiro lugar, o *Absoluto*, pura e simplesmente como tal, assim como seu conceito foi determinado acima. Ele verificará, afirmamos nós, que só pode pensá-lo sob as duas características seguintes: por um lado, que é pura e simplesmente *o que* é, e repousa sobre e em si mesmo sem nenhuma mudança e vacilação, firme, perfeito e fechado em si; por outro lado, que é o que é pura e simplesmente *porque* é, de si mesmo e por si mesmo, sem nenhuma influência alheia, na medida em que, ao lado do Absoluto, não resta nada de alheio e tudo aquilo que não é o próprio Absoluto desaparece. (Pode ser que essa própria duplicidade de características com que captamos o Absoluto e sem a qual não pode

[3] O autor anota à margem que isto (na última redação da obra) "deve ser expresso apenas problematicamente". *(Nota de Immanuel Hermann.)* O destinatário desta polêmica é, evidentemente, Schelling, aliado, na época, a Hegel. (N. do T.)

17 ríamos captá-lo, o que, em se tratando do Absoluto, parece certamente estranho, seja resultado de nosso pensamento, portanto justamente um saber; mas isto temos de deixar em suspenso por enquanto.)

Podemos chamar o primeiro de: subsistir absoluto, ser em repouso, e assim por diante; o segundo, de: vir-a-ser absoluto ou liberdade. Ambas as expressões, como se entende em se tratando de um ensinamento honesto e fundamentado, não devem designar nada mais do que aquilo que se encontra efetivamente na intuição de ambas as características, pressuposta no leitor.

Ora, o saber deve ser absoluto, como uno, justamente como *saber* igual a si mesmo e que permanece eternamente igual, como unidade de uma intuição, precisamente da intuição suprema, como mera qualidade absoluta. Logo, no saber, as duas características do Absoluto, distinguidas acima, teriam pura e simplesmente de coincidir uma com a outra e de se fundir, de tal modo que ambas absolutamente não fossem mais distinguíveis. Justamente nessa fusão consistiria a essência do saber, como tal, ou o saber absoluto.

Digo, no fundir-se em uma unidade inseparável e no mais íntimo interpenetrar-se de ambos, de tal modo que ambos abandonam e perdem inteiramente seu caráter de distinção nessa unificação, e aí ficam como um único ser, e um ser cabalmente novo; portanto, em uma unificação propriamente *real* e em uma verdadeira organização; mas de nenhum modo relacionar-se em um mero um-ao-lado-do-outro, pelo qual ninguém concebe como podem subsistir um ao lado do outro e surge, exclusivamente, uma unidade formal e negativa, uma não-diferença, que também só se pode — Deus sabe a partir de que fundamento — afirmar, mas nunca comprovar. — Não digo: em algum saber, portanto já pressuposto, introduz-se o ser em repouso e introduz-se a liberdade, e ambos se juntam então nesse saber e fazem, nessa sua unificação, o saber absoluto — e com isto seria posto, ainda, um saber fora do saber absoluto, e este posto no interior daquele; — mas sim: para além de todo saber, segundo nossa presente exposição, juntam-se liberdade
18 e ser, e se interpenetram, e somente essa interpenetração interior e identificação de ambos em um novo ser é que dá o saber, justamente como saber, como um absoluto *Tal*. Tudo depende da visão deste ponto, e foi a negligência dele que ocasionou os mal-entendidos mais recentes.

Como nós, que sem dúvida apenas *sabemos*, chegamos, por nosso lado, a ir aparentemente além de todo saber e a compor o próprio saber a partir de um não-saber; ou, em outras palavras, qual é o estatuto da própria intuição do saber absoluto, certamente atribuída ao leitor em nossa presente descrição e que, entretanto, pode perfeitamente ser também apenas um saber, e como ela é possível — possibilidade esta que já acima se mostrou como condição da possibilidade da doutrina-da-ciência —, e, além disso, como chegamos a pôr outra vez essa intuição ou esse saber como um não-saber, assim como igualmente fizemos, é o que se verificará a seguir. Mas essa referência ao que vem a seguir faz parte do método próprio da doutrina-da-ciência, descrito nos §§ 4 a 7. Falta aqui uma clareza que só o segundo termo pode difundir sobre o primeiro.

De resto, deve-se notar ainda que o saber absoluto está retratado aqui somente segundo sua *matéria*. Ser e liberdade, dissemos, se *juntam; eles* são, portanto, o ativo, na medida em que se deveria perguntar aqui por um ativo, e são ativos justamente na medida em que não são saber, mas sim ser e liberdade. Mas, assim como se interpenetram e abandonam suas naturezas separadas para unificar-se em uma só, em um saber, estão mutuamente ligados, um pelo outro; pois só nessa ligação são um saber, fora dela são

ser e liberdade em separado, e estão agora em um subsistir em repouso. A isto chamamos de *matéria* do saber absoluto; ou matéria absoluta do saber. Poderia ser que esta estivesse para a forma absoluta do mesmo saber exatamente como o ser em repouso está para a liberdade, na própria matéria absoluta.

§ 9. *Descrição da forma absoluta do saber*

O ser em repouso não é o saber, e tampouco o é a liberdade, dizíamos nós, mas o 19
absoluto *interpenetrar-se* e *fundir-se* de ambos é o saber.

Logo, justamente o *interpenetrar-se,* sem se levar em conta aquilo que se interpenetra, é a forma absoluta do saber.

O saber é um ser *para si* e *em si,* um residir em si, um pôr e dispor de si. Justamente esse *ser-para-si* é o estado-de-luz vivo, a fonte de todos os aparecimentos na luz, o *ver* interior substancial, pura e simplesmente como tal. A tarefa não é considerares que *sabes* do *objeto,* e conceberes então tua consciência (justamente: do *objeto)* como um subjetivo, e o objeto como um objetivo; mas captares, vivendo intimamente, que ambos são um só, e são um *interpenetrar-se:* e que só depois e em decorrência desse interpenetrar podes também separar a ambos. Não deves meramente, depois de sua separação, coligá-los outra vez, como com um fio que não sabes ir buscar em lugar nenhum, mas deves conceber que estão fundidos organicamente um no outro e um pelo outro, para que, só então, possas separá-los.

Ou então: pensa mais uma vez o Absoluto, tal como foi descrito acima. Ele é pura e simplesmente o que é, e o é pura e simplesmente porque é. Mas com isso ainda não lhe foi implantado nenhum olho, e, se agora perguntas *para quem* ele é, questão que podes muito naturalmente levantar e que também entendes sem mais explicação se for levantada por um outro, podes apenas procurar por um olho fora dele; e, mesmo que de fato quiséssemos presentear-te esse olho, coisa que entretanto não podemos fazer, não poderás nunca explicar, além do mais, sua vinculação com aquele Absoluto e só poderás afirmá-la a esmo. Mas esse olho não está fora dele: está nele, e é justamente o vivo interpenetrar-se da própria absolutez.

A doutrina-da-ciência designa essa absoluta penetração de si mesmo em si mesmo 20
e esse absoluto ser para si mesmo com a única palavra da linguagem que lhe pareceu exprimi-la: a palavra *egoidade.* Mas, para aquele cujo olho interior carece da liberdade de desviar-se de todo o resto e voltar-se para si mesmo, de nada adiantam indicações nem expressões, por mais adequadas que estas sejam: ele só as entende em um sentido invertido, aumentando ainda mais sua própria confusão. É interiormente cego, e tem de permanecer assim.

Se, como é evidente a partir do que acaba de ser dito, a essência interior do saber como tal (como um estado-de-luz e um ver) consiste propriamente nesse *ser-para-si,* então a essência do saber consiste justamente numa *forma* (uma forma do ser e da liberdade — ou seja, seu absoluto interpenetrar-se) e todo saber é, segundo sua essência, *formal.* Em contrapartida, aquilo que chamamos de matéria absoluta do saber (parágrafo precedente) e que bem poderia continuar a ser, em geral, a matéria absoluta como matéria, aparece aqui, onde é dada ao próprio saber sua essência autônoma, como uma *forma,* ou seja, forma do saber.

§ 10.

O saber é absolutamente *o que* é e *porque* é. Pois é somente com a fusão e difusão do separado, inteiramente sem se levar em conta o que seja esse separado, e não com o

separado como tal, que surge um saber. Ora, este, como saber, não pode sair de si mesmo, pois com isso justamente deixaria de ser um saber; para ele, não pode haver nada fora dele. Por isso, como saber propriamente formal, tal como foi descrito no parágrafo precedente, isto é, como *estado-de-luz* e *ver*, ele só é absoluto para si, só capta a si mesmo e só começa na medida em que é absoluto.

Mas, como foi dito, ele é, como saber, apenas difusão e fusão de um separado em unidade; e, a bem dizer, essa unidade é em si mesma e segundo sua essência — sejam quais forem as outras unidades que ainda possa haver — fusão do separado, e absolutamente nenhum outro ato de unidade.

21 Ora, todo saber começa com essa unidade assim caracterizada, na qual consiste justamente a absolutez de sua essência; e não pode desvencilhar-se dela nem sair dela sem anular a si mesmo. Por isso, até onde se estende o saber estende-se essa unidade, e o saber não pode nunca chegar a uma unidade que seja algo outro do que uma unidade do separado.

Com outras palavras: a proposição faticamente encontrada no § 1 — todo saber é um coligir de uma multiplicidade em um único olhar — está deduzida aqui; e, além disso, também foi deduzida a infinitude dessa diversidade, a divisibilidade infinita de todo saber, sobre a qual nada podíamos decidir apenas faticamente, pois para isso precisávamos ainda de uma proposição sobre o Absoluto; e aliás essa divisibilidade infinita de todo saber foi deduzida da essência absoluta do saber como *formal* (§ 9).

Seja o que for que apreendas com teu saber, é sempre uma unidade, pois só na unidade o saber é e se capta como saber. Mas, ao captares, por sua vez, esse saber, o uno se pulveriza para ti no separado; e, ao captares uma parte qualquer daquilo que foi assim separado — entende-se: como unidade, pois não podes fazê-lo de outro modo — e ao captares seu saber, essa parte, por sua vez, pulveriza-se de novo para ti em uma diversidade; e assim também as partes dessas partes, enquanto continuares tua divisão. Mas, se não a continuares, ficas justamente com uma unidade que só permanece unidade para ti por não cuidares mais dela. Fica sabendo apenas que tu trazes contigo essa própria divisibilidade infinita, por intermédio da forma absoluta de teu saber, da qual justamente não podes sair, e que tu contemplas essa forma, embora sem clara consciência, todas as vezes que falas de divisibilidade infinita. Por isso, não admitirás mais o pensamento de que esta esteja, eventualmente, fundada em uma coisa em si, o que, se fosse verdade, não significaria, finalmente, nada mais que: não poderias nunca escrutar seu fundamento. Pois ela te foi demonstrada em teu próprio saber, como única fonte possível, o que sem
22 dúvida também não significa nada mais que: podes com toda certeza saber e escrutar seu fundamento, contanto que contemples a ti mesmo com suficiente rigor e clareza.

Agora — e isto ainda deve ser bem notado — o saber não repousa no *unificar*, nem no *dispersar*, mas repousa pura e simplesmente no próprio *fundir-se* de ambos, e em sua identidade real. Pois não há unidade a não ser dos separados, e não há separados a não ser na unidade. O saber não pode partir da consciência de elementos que porventura compusesses para chegar à unidade — pois, em toda eternidade, teu saber nunca chega a elementos; nem pode partir da unidade, que porventura cindisses em partes arbitrárias, com a consciência de poder cindi-la ao infinito —, pois não tens nenhuma unidade por si, tens somente uma unidade de separados. Por isso ele oscila *entre ambos* e é anulado quando não oscila entre ambos. É, em si mesmo, *orgânico*.

§ 11.

O saber não é o Absoluto, mas é ele mesmo, como saber, absoluto.

Ora, o Absoluto, na medida em que é considerado como subsistindo em repouso (§ 8), é pura e simplesmente o que é. O que *seja* o saber, sob esse aspecto, justamente qual

seja sua *essência* absoluta, isto é, seu subsistir e persistir, foi o que vimos no parágrafo anterior. Além disso, o Absoluto, considerado do lado do vir-a-ser ou da liberdade — e ele tem que ser considerado também por esse lado, para ser considerado como Absoluto —, é o que é pura e simplesmente *porque* é. O mesmo deve valer quanto ao saber, justamente como saber.

•

Em primeiro lugar, é claro que o saber, na medida em que é considerado não simplesmente como saber, mas como saber absoluto, com o acréscimo desse predicado, não repousa mais meramente em si mesmo, mas eleva-se, por sua vez, sobre si mesmo e se contempla de cima. Ora, aqui efetuamos essa nova reflexão tacitamente e sem prestar 23
contas quanto a sua possibilidade, o que, além do mais, se entende por si mesmo, pois o saber é um absoluto *para-si*. Estabelecer determinadamente essa nova reflexão, com todas as suas decorrências, fica reservado para o futuro.

Além disso, para alcançar a perfeita clareza e precisão, é de notar ainda aqui que, já no parágrafo anterior, contamos tacitamente com essa liberdade do saber e somente por meio dela expusemos aquilo que expusemos. O saber é um *para-si* para si mesmo, dissemos nós, e dessa maneira nunca sai da unidade dos separados, portanto dos separados. Ali pressupúnhamos, decerto, apenas para nos fazer entender, que o saber não está fixado em si mesmo, mas pode estender-se, ampliar-se e transportar-se ao incondicionado.

Mas além disso o saber, como saber, só é para si e em si mesmo; portanto, somente *para si* ele pode ser porque é; e é porque é, como saber, somente na medida em que é esse *para-si* (de nenhum modo para algo alheio e exterior) interiormente em si mesmo; ou, em outra formulação, na medida em que se põe como sendo porque é. Ora, este ser porque é não é a expressão do ser absoluto (do estar-posto e subsistir em repouso) do saber, como aquele que foi estabelecido e descrito no parágrafo anterior, mas é expressão de sua *liberdade*, e de sua liberdade *absoluta*. Portanto, como temos de lembrar em primeiro lugar, aquilo que será entendido como o caráter dessa absolutez e trazido por ele não decorre do ser do saber, e este poderia ser mesmo sem ele, se é que pode haver em geral, sem ele, um saber. Esse caráter é, se é, pura e simplesmente porque é e, se não é, não é[4] pura e simplesmente porque não é; é justamente produto da *liberdade* absoluta do saber, que não está submetida a nenhuma regra ou lei ou influência alheia, e é essa própria liberdade absoluta. Portanto, é nesse sentido que deve ser tomado aquilo que dissemos sobre ele, não como se quiséssemos *derivá-lo* de algo outro, como certamente fizemos, no parágrafo anterior, com o ser do saber, derivando-o da fusão dos dois predi- 24
cados do Absoluto puro e simples. Queremos pô-lo, pura e simplesmente, como a própria absolutez interior e imanente e a própria liberdade do saber. Isto quanto ao lado formal do caráter de liberdade do saber.

Quanto a seu lado material: — Um saber, que é em si mesmo e para si mesmo porque é, significaria: seria posto um ato absoluto do saber, do *ser-para-si*, portanto justamente um ato de captar-se e interpenetrar-se, de *engendrar* absolutamente a para-si-ez ou egoidade descrita acima (§ 9), e este ato seria considerado como fundamento de todo ser do saber. O saber seria, pura e simplesmente, porque *ele* seria, para mim; e não seria para mim, se *ele* não fosse. Um ato, porque é *liberdade*, um ato da *egoidade*, do *para-si*, do captar-se, porque é liberdade do *saber*. *Unidade*, um ponto completamente indivisível, do captar-se e tocar-se e interpenetrar-se em um ponto indivisível, porque é apenas o ato, pura e simplesmente como tal, e não algum ser (entende-se: do saber) que deve ser

[4] O tradutor acrescenta esse último "não", provavelmente omitido por lapso no original, mas exigido pelo sentido do texto. (N. do T.)

expresso: somente o ser traz consigo a diversidade (§ 10), mas aqui este fica do lado do fundado e tem de ser puramente separado do fundamento. Um ponto interior e vivo, absoluta excitação da vida e da luz, em si mesma e a partir de si mesma.

§ 12. *Unificação da liberdade e do ser no saber*

O saber absoluto, segundo sua essência interior imanente — isto é, captada com abstração do Absoluto *puro e simples* (§5) — é considerado como ser absoluto. Segundo seu engendramento interior imanente, é considerado como liberdade absoluta. Ora, o absoluto não é nem o primeiro nem o segundo, mas é ambos, como pura e simplesmente um, e, pelo menos no saber, aquela duplicidade se funde em unidade. Mas, mesmo sem levar isto em conta, a absolutez do saber é justamente a do saber e, portanto, como o saber é para si, apenas para o saber, e isto ela só pode ser na medida em que funde a duplicidade que há nele em unidade. Por isso, há necessariamente no[5] próprio saber, tão certo quanto ele é um saber, um ponto-de-unificação da duplicidade de sua absolutez. É a esse ponto-de-unificação — e não mais aos separados, que agora já foram suficientemente descritos — que dirigimos, de agora em diante, nossa atenção. Pelo menos um dos termos dos separados, que deve ser unificado com outro no saber a ser descrito, é a liberdade interior do saber. Logo, o ponto-de-unidade superior, que temos a descrever, funda-se na própria liberdade absoluta do saber, a pressupõe e só é possível sob essa pressuposição. Por isso, já por essa razão mesma, é um produto da liberdade absoluta, não se deixa derivar de outro, mas só pode ser posto pura e simplesmente e é, se é, pura e simplesmente porque é, e não é, se não é, pura e simplesmente porque não é. Isso quanto a sua forma exterior.

Além disso, a pressuposição do saber absoluto da liberdade do saber, descrito no parágrafo precedente, é: que todo saber parte dela, como de sua origem, portanto que, já que a liberdade é unidade, é da unidade que se passa à diversidade. Somente sob a pressuposição desse refletir-se da liberdade se torna possível a reflexão superior unificante de que falamos aqui; mas, se esta está posta, ela é pura e simplesmente possível. Por isso, tem seus pés pousados imediatamente na unidade, e parte da unidade e, segundo sua essência, não é nada outro que um *ser-para-si* daquela unidade, que justamente é pura e simplesmente possível em um saber, mas possível por liberdade.

(Este repousar na unidade e ser para si, que, como se verificou, surge, ele mesmo, apenas com a absoluta liberdade do saber, é *um pensar*. Em contrapartida, o oscilar na diversidade dos separados é *um intuir:* meras determinações nominais, que podemos acrescentar aqui mesmo. De resto, permanece válida nossa explicação acima: o saber não repousa nem na unidade nem na diversidade, mas em e entre ambas; pois nem o pensar é um saber, nem a intuição o é; apenas ambos, em sua unificação, são o saber.)

26 Em seguida: essa reflexão unificante pressupõe obviamente um ser, ou seja, dos termos separados a serem unificados, e tem em si justamente esse ser dos termos, mantendo-o estável na medida em que o unifica em si: ambos *para si*, decerto, como unidade, como um ponto, pois parte do pensar. Por isso, sob esse aspecto, não é um saber livre, como o que acaba de ser explicado, mas é em si mesma um saber sendo; portanto, está ligada, *nessa medida*, à lei do ser do saber, à lei da intuição, isto é: em si mesma, enquanto é portadora de si, nunca chegará a outra unidade que não a dos separados. O que ela *faz* com liberdade é unidade, cuja imagem é o ponto; o que ela não faz, mas justamente *é*, e traz consigo sem sua intervenção, é diversidade; e ela mesma é, *materialiter*, segundo sua essência interior (com abstração dos termos exteriores que unifica), a unificação de ambas. — Portanto, o que é ela? O ato é unidade, no saber, e para si *ponto* (ponto-de-captação e interpenetração no vazio absoluto); o ser, diversidade: por isso, o

[5] Lemos "*im*" em lugar de "*ein*". (N. do T.)

todo é um ponto distendido à separabilidade infinita, que contudo permanece ponto, uma separabilidade condensada no ponto, que contudo permanece separabilidade. Portanto, uma forma viva, luminosa em si mesma, de um traçar uma linha. Na linha o ponto está em toda parte, pois a linha não tem espessura. Na linha a diversidade está em toda parte, pois não posso apreender nenhuma de suas partes como ponto, mas somente como linha mesmo, como uma separabilidade infinita de pontos. *Forma* de um traçar uma linha, disse eu. Pois ainda não tem sequer um comprimento, e só o adquire ao captar a si mesma e ao transportar a si mesma até onde quiser. Na presente configuração ainda não tem, como logo veremos, sequer uma direção, mas é a unificação absoluta de direções opostas.

§ 13. *Continuação da mesma investigação*

O pensar unificante, segundo sua essência mais própria, é um ser-para-si (vida e 27
olho interior) do saber absoluto. Detenhamo-nos mais um pouco neste ponto.

Ora, o saber absoluto não é somente liberdade, nem somente ser, mas ambos; por isso, o saber unificante teria também de repousar no ser, sem prejuízo de sua unidade interior, pois ele é um captar-se do saber; mas o saber só se capta na unidade, e tem de conservar isso, como forma fundamental da presente reflexão. Ou, para expor o assunto ainda por um outro lado e abarcá-lo ainda mais profundamente: a presente reflexão é a interioridade do próprio saber, seu interpenetrar-se. Mas o saber, onde quer que apareça, não é o *Absoluto*, mas somente a fusão dos dois predicados do Absoluto em um só; portanto, só é absoluto como para-si, mas nessa absolutez apenas secundário, e não primário. Naquela unidade, pura e simplesmente como tal, deixando inteiramente de lado a separabilidade infinita da intuição, repousa nossa presente reflexão, e a penetra. Ela a penetra, isto é, ela passa através dela para chegar aos predicados do Absoluto fundidos nela. Ela repousa no ser — isto também pode exprimir-se, portanto: Ela repousa no Absoluto. (Isto propriamente se entende por si. Ela é um ser *para si* do saber absoluto — entende-se: *como absoluto:* portanto, a absolutez do saber, inteiramente determinada, assim como a descrevemos acima de nosso ponto de vista da doutrina-da-ciência, tem de aparecer nela mesma. Logo, este não é mais um saber como que mantido preso em si mesmo, como até agora descrevemos o saber — particularmente no parágrafo 10 —, mas é um saber que capta, penetra e abrange inteiramente a si mesmo; e com isto também já se verifica, provisoriamente, como chegamos acima a sair aparentemente de todo saber. Nosso procedimento se fundava exclusivamente no entrar-em-si do saber, aqui indicado; a partir do que precede, entende-se que ambos os predicados do Absoluto são captados como unidade.)

Ora, há dois pontos de repouso e de inflexão da presente reflexão no ser, ou no Absoluto.

Ou ela repousa no caráter da liberdade absoluta, que só com uma nova determina- 28
ção se torna um saber, de tal modo que a liberdade é assim pressuposta pura e simplesmente; considera somente a exterioridade, o mero ato; e, desta perspectiva, aparece a base absolutamente livre e, justamente por isso, vazia e nula do saber, como captando-se inteiramente, e pura e simplesmente porque se capta, sem nenhum fundamento superior; e o ser ou Absoluto (do saber), resultante disso, é um ver interior, estado-de-luz. Todo o ponto-de-apoio desta perspectiva é justamente forma, ou liberdade do saber, egoidade, interioridade, luz. — Ou então repousa no caráter do ser absoluto, de tal modo que é pressuposto pura e simplesmente um subsistir, e este é apenas elevado a um subsistir do saber, a um subsistir em e para si mesmo; ela considera então a interioridade desse cap-

tar; assim, seu ato deve ser precedido por uma potencialidade inativa do ato: um grau zero em referência ao ato, mas que pode pura e simplesmente, e sem mais, ser elevado pela liberdade a fato positivo. *Que* o ato seja efetuado, segundo a mera forma, é algo que deve, depois como antes, depender da liberdade; mas que ele *possa* ser efetuado, é algo que deve ser fundado em um ser e em um ser-assim, pura e simplesmente. O saber não deve, como anteriormente, ser absolutamente vazio e engendrar a luz por liberdade, mas deve ter a luz absolutamente em si mesmo, e apenas desenvolvê-la e captá-la por liberdade. O ponto-de-apoio permanente desta perspectiva é o subsistir absoluto.

Dirigimos agora nossa observação à própria essência interior da reflexão, como tal. Ela é um ser-para-si do saber, ou do ser-para-si, e, dessa perspectiva, que também até agora adotamos, obtemos um duplo saber, um *para* o qual o outro é (na intuição, o superior, ou o subjetivo) e um que é para o outro (na intuição, o inferior, o objetivo). Agora, nem um, nem o outro, portanto nem mesmo ambos, seriam um saber, e faltaria o vínculo entre eles, se não fossem juntos um único saber, e ambos não se interpenetrassem intima-
29 mente. Consideremos esse interpenetrar-se orgânico do próprio refletir e ser refletido, em geral, e em particular em nosso caso.

Aquilo que, ao fundir-se, forma um saber é sempre liberdade e ser. Ora, na reflexão de que falamos, o superior, subjetivo, e sua decorrência própria no interior do saber — é um unificar, portanto um ato ou liberdade do saber. Este só poderia fundir-se, em um saber, com um ser que o tocasse imediatamente. (Provisoriamente: a linha a ser traçada só pode aparecer como linha, em um saber, no interior de algo que esteja em repouso e subsistindo firmemente.)

Aquilo que está em vizinhança imediata e em contato com o unificar é, pelo que precede, o ponto-de-apoio da reflexão unificante na unidade do ponto, que podia, em geral, ser uma duplicidade. O saber, nele, teria de ser um subsistir em repouso, inalterável, um ser pura e simplesmente o que é: portanto, um repousar pura e simplesmente no ponto-de-apoio, no qual repousa de uma vez, sem vacilação nem mudança, e não um oscilar entre ambos. Portanto, ou o pensar repousava no ponto-de-apoio da liberdade absoluta, descrito em primeiro lugar, e a linha descrita a partir dele seria descrita segundo a do ser; o saber seria considerado como pura e simplesmente seu próprio fundamento, e todo ser do saber, e todo ser para o saber, na mesma medida em que aparece no saber, seria considerado como fundado pela liberdade. (O conteúdo material da linha descrita seria *iluminação.)* A expressão desta perspectiva seria: não há absolutamente nenhum ser (ou seja, para o saber; pois é no ponto de vista deste que repousa esta perspectiva), a não ser pelo próprio saber. Chamaremos a esta série de *ideal.* — Ou então: o pensar repousaria no ponto-de-apoio do subsistir, descrito em segundo lugar; e descreveria sua linha a partir do ponto do ser absoluto e do ter em si a luz, para seu desenvolvimento e apreenssão por liberdade absoluta (e a materialidade da linha seria *ilustração).* Chama-
30 remos a esta série de *real.* — Mas em *um* desses dois pontos ficaria necessariamente o pensar, e nesse caso não ficaria no segundo; e a linha adquiriria necessariamente uma das duas direções, e nesse caso não a segunda, de tal modo que as duas direções nunca se encontrariam nem se deteriam e, com isso, nunca se chegaria a uma linha.

§ 14. *Explicações nominais*

Um saber que, pela conexão com seu saber complementar, é posto como sendo pura e simplesmente o que é, é um saber da *qualidade.*

Um tal saber é necessariamente um pensar; pois só o pensar repousa, em virtude de sua forma-unidade, em si mesmo, enquanto que o intuir nunca chega a uma unidade que não se dissolva outra vez em separados.

O saber da qualidade, de que falamos *aqui*, é o absoluto ser-*para*-si do próprio saber Nenhum saber pode sair deste e passar além dele. Ora, no saber só há qualidades, pois a qualidade mesma só pode ser determinada pelo saber. Logo, são ambas as qualidades aqui indicadas — ser e liberdade — são as qualidades supremas e absolutas. Disto decorre também que as encontramos como qualidades *do Absoluto*, que não podiam ser mais dissolvidas ou unificadas; e o Absoluto não poderia ser nada outro que a unificação das duas proto-qualidades na unidade formal do pensar.

§ 15.

Reflitamos sobre as seguintes proposições, que podem ser provadas a partir da intuição imediata de cada um:

1) Não há saber imediato, absoluto, a não ser o da liberdade (ou: o saber imediato só pode visar a liberdade). Pois o saber é unidade de separados ou opostos: mas separados só se unificam em uma unidade na liberdade absoluta (como, em parte, já foi demonstrado acima, mas cada um pode perceber na intuição imediata). Somente a liberdade é o primeiro objeto imediato de um saber. (Dito de outro modo: o saber só começa com a 31
autoconsciência.)

2) Não há liberdade absoluta, imediata, a não ser em e para um saber. Imediata, digo eu: aquela que é o que é pura e simplesmente porque o é; ou, negativamente: que não tem absolutamente nenhum fundamento de sua determinação fora de si mesma (como seriam, por exemplo, as pulsões naturais). Pois somente uma tal liberdade unifica em si opostos absolutos; mas opostos só são unificados em um saber. (No ser, no estado, no em-si da qualidade, os opostos excluem um ao outro.)

3) Portanto, saber e liberdade estão inseparavelmente unificados. Embora os distingamos — veremos como, em que medida e por que podemos fazer isto —, não são entretanto separáveis na efetividade, mas são pura e simplesmente um só: algo livre, infinitamente vivo, que é *para* si — um *para-si* que contempla sua infinidade; o *ser* e a *liberdade* dessa luz em sua fusão íntima é o saber absoluto. A luz livre, que se avista como sendo: aquilo que está sendo e repousa sobre si, como livre — este é seu ponto-de-apoio.

Estas proposições são decisivas para toda a filosofia transcendental.

4) Se isso foi visto, é preciso perguntar: Como e de onde foi visto? A partir de que verdade superior quereríamos demonstrá-lo? — Todo aquele que entendeu o que precede, responderá: ele simplesmente o vê, a essência do saber é pura e simplesmente assim; essa convicção exprime seu ser originário.

Desse modo, teríamos engendrado em nós, acima, uma intuição imediata do saber absoluto e, neste instante, em que tomamos consciência disso, engendraríamos novamente uma intuição (um ser-para-si) dessa intuição. Essa última é o ponto-de-unificação de que se trata aqui.

§ 16.

Voltemos à primeira intuição, como objeto da nossa. Nela, uma intuição (perspec- 32
tiva) inferior do saber e um ser desse saber eram unificados.

Iniciemos pelo começo. Não há saber imediato, a não ser da liberdade (§ 15, 1). Aqui era pressuposta a forma interior do saber e se inferia dela seu exterior possível, seu objeto. O centro de visão estava posto nessa forma, e esta projetava a si mesma diante de si mesma, como liberdade. — Não há liberdade absoluta, a não ser em um saber (§ 15, 2). Aqui era pressuposta a forma da liberdade; nela ficava a intuição e concebia a si mesma nela, necessariamente como um saber. Lá: um absoluto ser-para-si e ser dentro

de-si do saber, como unidade real, cindindo-se em uma pluralidade absoluta exterior (justamente fundada na liberdade). O seu reflexo, o seu ser-para-si está no centro. — Aqui: um captar-se imediato da unidade exterior (por liberdade) na pluralidade, e sua fusão na unidade *interior* e real do saber. O reflexo unificante está aqui, igualmente, no centro. (Unidade *interior, exterior* — isto deve servir, por ora, como expressão mais intuitiva, até que possamos explicar também isto.)

Agora ambos devem ser pura e simplesmente um e o mesmo: a liberdade absoluta, o saber; e o saber absoluto, liberdade. Não são *intuídos* como um só, como vimos, pois sempre se tem de passar de uma das duas perspectivas para a outra; mas devem *ser* um só. O ponto central e de inflexão, que acima designamos como reflexo do saber absoluto, é justamente esse *ser* uno: e assim também as suas duas descrições possíveis são sempre apenas a descrição do mesmo ser do saber absoluto.

A unidade desse ser e de suas duas descrições é, portanto, a intuição inferior (§ 15, 4).

Façamos agora desta mesma outra vez seu objeto, o que é o conteúdo próprio de nossa tarefa — isto é, não: tomemos este tomar como-objeto outra vez como objeto,
33 mas antes *sejamos*, a seguir, essa intuição, que, como é a intuição do próprio inteligir absoluto, deveria denominar-se, com todo direito, *intelectual*.

Nós a somos da seguinte maneira: Obviamente, na intuição descrita acima, o saber absoluto capta a si mesmo, segundo sua essência absoluta, de maneira absoluta, na unidade; e, justamente porque é saber, é, em seu ser, pura e simplesmente, ao mesmo tempo, *para* si mesmo. Além disso: ele se capta, intui e descreve nessa intuição, da maneira indicada, como unidade da liberdade e do saber — aqui considerado um pouco diferentemente e *não* mais *sendo* absolutamente.

Mas, justamente para descrever-se nessa intuição, é preciso que ele já se tenha, *como* saber (como saber *efetuado*). Mas que saber é este último? Já o descrevemos suficientemente: um *pensamento* (ato de vida e de pensamento) — consistente, repousando sobre si mesmo, ligado em e por si mesmo, não pressupondo, segundo sua forma, nenhuma liberdade, mas pressuposto pela própria liberdade formal absoluta — daquela identidade absoluta da liberdade e do saber (esta última expressão empregada no sentido determinado antes, mais amplo, como a forma pura do para-si).

É esse pensamento vivo que, na intuição intelectual, intui a si mesmo — não como pensamento, mas como saber, na medida em que a *forma* absoluta do saber (ser-para-si: absoluta possibilidade de, em todo ser, ser ao mesmo tempo seu reflexo), contida nele, se efetua porque pode efetuar-se em decorrência da liberdade absoluta (formal) do saber. Assim ele se intui nessa forma de maneira absoluta (pura e simplesmente livre) segundo sua essência absoluta.

Basta isto quanto ao *conteúdo* da intuição intelectual. Agora quanto à sua *forma* — e com isto, de certo modo, não mais a deixamos repousar em nós, mas a tomamos como objeto.

§ 17.

34 Com absoluta liberdade, o pensamento ou o saber se capta (§ 16). Isso pressupõe um desprender-se de si mesmo do pensamento, para em seguida poder captar-se (objetivar-se) outra vez, uma *vacuidade* da liberdade absoluta, a fim de ser *para* si mesma. A liberdade faz a si mesma — pura e simplesmente: o que, por si só, já é uma duplicidade da liberdade, tal como tem de ser pressuposta para o ato da intuição intelectual (e, em geral, para toda reflexão, em sua possibilidade infinita, sempre ascendente), e que, por

isso, como se verifica, faz parte da essência originária do saber. Justamente este não *ser* da liberdade absoluta, para contudo ser e vir-a-ser, é aquilo para o qual é chamada a atenção aqui. Abaixo (no saber objetivado) *ela* e o *ser são*. Aqui ambos não são, mas *vêm a ser*.

Neste ato, então, o saber desperta para si mesmo: a liberdade, pela qual essa intuição descreve o ser; o ser, que nela é descrito. Neste ato *ambos* são para si, e sem ele nenhum dos dois seria, mas haveria pura cegueira e morte. Com isto, a liberdade se torna propriamente liberdade, o que se evidencia sem esforço — e o pensamento se torna pensamento, o que deve ser lembrado. Só ela introduz em ambos a *visibilidade*, a *luz*, e a infunde neles. É a *reflexão* absoluta: sua essência é *ato* (o que é infinitamente importante).

Portanto, não há reflexão, como ato, sem um *ser* absoluto do saber; inversamente, não há *ser* (repouso, estado) do saber sem reflexão; pois nesse caso ele justamente não seria *saber* — e não haveria nele nenhuma liberdade (que só está no *ato*, e que um ser só adquire em decorrência do ato), e nenhum ser do *saber*, pois este só pode ser *para si*.

E assim ambas as perspectivas estão unificadas nesta intuição. Se derivas o ser da liberdade ou a liberdade do ser, é sempre apenas a derivação do mesmo do mesmo, apenas considerado como diferente; pois a liberdade ou o saber é o próprio *ser*; e o ser é o próprio saber, e absolutamente não há nenhum outro ser. Ambas as perspectivas são inseparáveis uma da outra e, se entretanto devessem ser separadas — e disto, até agora, só vimos em parte a possibilidade —, então são apenas perspectivas diferentes de um e 35
o mesmo.

Este é o verdadeiro espírito do idealismo transcendental. Todo ser é saber. O fundamento do universo não é *não-espírito*, antiespírito, cuja vinculação com o espírito nunca se deixaria conceber, mas é, ele mesmo, espírito. Não é morte, não é matéria inanimada, mas é, por toda parte, vida, espírito, inteligência: um reino-dos-espíritos, e absolutamente nada outro. Inversamente, todo saber, se apenas é um *saber* (como são possíveis a ilusão e o erro, não como *substantes* do saber, pois isto não é possível, mas como seus *acidentes*, é o que veremos no devido tempo), é *ser* (põe realidade absoluta e objetividade).

O todo daquela reflexão absoluta, por sua vez, pressupõe tanto um ser do pensamento (§ 16 — *sub finem*) quanto a liberdade — aqui estável e sendo; e também aqui um deles não é possível sem o outro. Mas, ao mesmo tempo, há, também no saber inferior, como foi mostrado, liberdade e ser (isto é, a possibilidade da reflexão — e do pensamento puro, absoluto), e ambos também não são um sem o outro, do mesmo modo que acima. Enfim, suas duas referências, a superior e a inferior, também não são uma sem a outra; e obteríamos assim, quando a consciência começa, uma *quintuplicidade* inseparável, como uma síntese completa. Justamente no centro, isto é, no ato do refletir, está a intuição intelectual, e unifica a ambos e, em ambos, os termos subalternos de ambos.

§ 18.

Ela está no centro e unifica: — que quer dizer isto? Obviamente: o ser (inferior) é *ao mesmo tempo* em e para si mesmo, e se ilumina e se penetra nesse ser-para-si; portanto a intuição, o para-si livre, é essencialmente e interiormente vinculada com ele, e só ambos são um saber, do contrário o ser seria cego. Inversamente, a intuição (superior) — o para-si livre — é acolhida na forma do repouso e da determinidade; e só nesta unificação se torna um saber; sem isso, a liberdade do para-si seria vazia e não seria nada; pas- 36
saria através de si mesma. Assim o saber, em parte, ilumina seu ser, em parte determina seu para-si (sua luz): a absoluta identidade de ambos é a intuição intelectual, ou a forma

absoluta do saber, a forma pura da egoidade. O *para-si* só é na luz; mas é ao mesmo tempo um *ser*-para-si (um ser que se projeta diante de si na luz).

Aqui — o que deve ser bem notado — a intuição intelectual reside em si mesma; é interiormente um *para*-si puro, e absolutamente nada mais. Para esclarecer por seu oposto este pensamento muito abstrato e em si incompreensível (porque o que é pensado nele, como em breve se mostrará, só é possível ao mesmo tempo que seu oposto): deve haver, acima, um objeto, como eu, para o qual um objetivo inferior é, mas só é ele mesmo naquele eu superior. No superior deve estar e ser fundada a intuição, no inferior o ser; mas ambos devem ser vinculados em identidade, de tal modo que, se pensas uma dualidade, pois não podes fazer de outro modo, tens de predicar, de *cada um deles*, tanto a intuição quanto o ser: isto é, não são propriamente dois termos, um superior e um inferior, vinculados por uma linha, mas um ponto se interpenetrando, e, justamente por isso, não apenas o *ser*-um dos dois termos e um saber que fica no exterior de ambos (como se fosse o intuir de algo outro, objetivo), mas o *saber*-se de ambos como um (o intuir *de sua* identidade). Só isto é consciência efetiva — uma observação que não somente deve ser feita aqui, para o necessário rigor do sistema, mas que, no devido tempo, retornará com uma conseqüência altamente importante.

Até agora seguimos uma via ascendente, deixamos de lado todos os termos através dos quais passamos, e agora estamos no ponto supremo, na forma absoluta do saber, no *para*-si puro. — Este ser-para-si é um para-si *absoluto*, isto é, pura e simplesmente *o que* é, e pura e simplesmente *porque* é, não a partir e em decorrência de um outro. Por isso,
37 sua intuição repousa em si mesma para si, o que nós designamos como forma do pensar. Por isso, como forma absoluta do pensar, ela está mantida em si mesma e, não, mantém a si mesma. Ela é um olho em si mesmo claro, parado e fechado. (Há justamente, como já mostramos acima por um outro lado, um saber *absoluto*, qualitativamente determinado, que justamente *está* aí, não é feito, antecede toda liberdade particular e é o único que a torna possível.)

Portanto, nesse olho fechado em si, em que nada de alheio pode introduzir-se, e que não pode sair de si para ir a algo alheio, é que repousa nosso sistema; e esse fechamento, que se funda justamente na absolutez interior do saber, é o caráter do idealismo transcendental. Se, no entanto, ele parece sair de si, como por certo já o sugerimos, teria de sair, em decorrência de si mesmo, *de si* — que, então, ele põe como si somente sob um aspecto particular.

Ao mesmo tempo, com a forma absoluta do saber que foi descoberta e que consiste em ser pura e simplesmente *para si*, a reflexão do elaborador da doutrina-da-ciência, como ativa e como proporcionando, a partir de si mesma, algo que só seria conhecido *dele* e reservado *a ele*, se retira totalmente. Daqui em diante, ela é apenas passiva, desaparece como algo de particular. Tudo aquilo que deve ser estabelecido de agora em diante está na intuição intelectual indicada, cuja raiz é o próprio *para-si* do saber absoluto, e aquilo que se seguirá é mera e exclusivamente uma análise dela — bem entendido: não na medida em que é considerada, eventualmente, como um ser simples, como coisa, pois nesse caso não haveria nada a analisar, mas na medida em que é considerada como aquilo que é: como saber. Ela é nosso próprio ponto-de-apoio. Entretanto, não somos *nós* que a analisamos, mas o próprio saber se analisa, e pode fazê-lo porque seu ser é um *para-si*.

Portanto, a partir deste instante, nós mesmos estamos e repousamos na doutrina-da-ciência, depois que seu objeto, o saber, repousa. Até agora procurávamos apenas a via de acesso a ela.

§ 19.

O saber foi agora encontrado e está diante de nós, como um olho fechado e repou- 38
sando sobre si mesmo. Não vê nada fora de si, mas vê a si mesmo. É essa sua auto-intuição que temos de esgotar, e com ela o sistema de todo saber possível estará esgotado, e a doutrina-da-ciência realizada e encerrada.

Em primeiro lugar: esse saber se contempla (na intuição intelectual) como saber absoluto. Essa perspectiva é a primeira que temos de estabelecer; só com ela nossa investigação terá ganho um ponto-de-apoio seguro.

Na medida em que *é* absoluto para si, ele repousa justamente sobre si mesmo, está perfeito em seu ser e em sua auto-intuição. Isto foi colocado acima (§ 17). — Mas o Absoluto é, ao mesmo tempo, *porque* é. Também sob esse aspecto o saber tem de ser absoluto para si, se é um saber ou um *para-si* absoluto. Este é seu olho e seu ponto-de-apoio na intuição intelectual (§ 18).

O saber absoluto é para si pura e simplesmente *porque* é — significa, então: a intuição intelectual é para si um absoluto auto-engendramento, a partir do nada: um livre captar-se da luz, e com isso um vir-a-ser um olhar e olho estáveis. Não há um fato do saber (ser, situação e vinculação em si) sem a forma absoluta do para-si, portanto sem a possibilidade de que o ato da reflexão se instaure sobre ele.

Mas o saber absoluto tem de ser pura e simplesmente para si *o que* é. O absoluto *porque* interior, que acaba de ser descrito, tem portanto de fundir-se com o absoluto *o que* interior, e esta própria fusão tem de ser interiormente ou para si. — Isto pode ser expresso muito facilmente com a exposição seguinte: O saber tem de ser para si pura e simplesmente *o que* é, imediatamente *porque* é. No *porque* não está contida, ao mesmo tempo, a determinação do *o que;* esta está inteiramente contida no ser do saber; naquele está contido o mero fato nu como tal, ou a afirmação de *que* há um saber e um saber-o-que. Ou: a liberdade, também aqui, é apenas formal — é engendrado um saber, um 39
ser-para-si — mas não material — é engendrado um *tal* saber. Se não se encontrasse como engendrando, o saber não se encontraria em geral e não seria; e também não se poderia falar de um *o que*, de uma qualidade do saber. Mas, se ele se encontra como se engendrando, encontra, ao mesmo tempo, sem engendramento, pura e simplesmente seu *o que*, e, sem este o-que, também não se encontra como se engendrando; e isto não em decorrência de sua liberdade, mas em decorrência de seu ser absoluto. — Depois de termos visto, a partir disso, que, no saber, não temos de mediar pontos simples, mas sínteses, passemos aos outros termos de nossa síntese capital (§ 17, fim).

O o-que absoluto do saber é, aqui, como se sabe, só uma mera forma, a forma do pensar ou do estar-vinculado absolutamente em si do saber. Este deve, como *o que*, encontrar-se como independente de toda liberdade, assim como esta se encontra: ser para si. Mas toda intuição é liberdade, portanto *é* pura e simplesmente *porque* é (absoluto auto-engendramento a partir do nada: vide acima). Por isso, se este *porque* se intuísse, o *o que* seria *anulado como absoluto*. Portanto, a forma desta intuição é anulada por sua matéria; desaparece pura e simplesmente em si mesma. É, por certo, um saber, um para-si, mas que pura e simplesmente não é outra vez para si, um saber sem autoconsciência; um pensar inteiramente *puro*, que como tal desaparece, tão logo se toma consciência dele: justamente um absoluto saber-o-que, sem poder indicar um *de-onde* — e este *de-onde* seria, justamente, a gênese.

(Isto deveria ser conhecido; pois a própria doutrina-da-ciência procurou sanar sua extensão indevida.)

Também aqui há, mais uma vez, uma duplicidade, como em toda parte: um ser, e uma intuição livre que se eleva acima do ser. Mas ambos, no caso presente, não estão outra vez unificados e fundidos, como, nos termos subalternos indicados antes, a liber-
40 dade e o ser, o para-si e o o-que, a intuição e o pensar estavam fundidos em um absoluto ponto-de-unidade da consciência. Portanto, aqui não há nem é possível o ponto-de-unidade sintético; há um *hiatus* no saber. (Todo aquele a quem se pergunta de onde sabe que faz algo — que pode ser isto ou aquilo — diz que sabe pura e simplesmente o que faz, justamente *porque* o faz; portanto, pressupõe uma vinculação imediata entre o fazer e o saber, uma *inseparabilidade* de ambos e, como toda liberdade absoluta é um *saltus*, uma continuidade do saber por sobre esse *saltus*. Mas, se se pergunta a alguém de onde sabe, por exemplo, que todo contingente tem de ter o fundamento de seu ser-assim em algo outro, ele diz que isto é pura e simplesmente assim, sem querer indicar nos uma vinculação desse seu saber com o restante de seu saber ou fazer. Admite um *hiatus.)*

Mas somente em sua unidade esses dois termos — que, em sua imediatez, caem um fora do outro — constituem o saber absoluto; e essa unidade absoluta, como tal, tem de ser *para si*, tão certo quanto o saber absoluto é para si. (Este é o nervo capital da intuição.) Essa unidade — para esclarecê-la por seu oposto — não seria, porém, absoluta, mas seria uma unidade meramente fática, fundada na liberdade como tal, se porventura fosse expressa assim: quando eu reflito, se encontra isto; de tal modo que poderia perfeitamente encontrar-se também algo outro; — ou então assim: encontrei isto ao refletir, de tal modo que o mesmo poderia perfeitamente encontrar-se de outra maneira. Só é absoluta na medida em que é expressa assim: a partir do *o-que*, segue-se pura e simplesmente uma *tal* reflexão (não ela mesma, como fato, pois ela mesma não se segue: é um ato pura e simplesmente livre, como foi fartamente mostrado), e a partir da reflexão, depois que ela mesma foi pressuposta como fática, se segue um *tal* o que.

A visão imediata dessa conseqüência necessária — pois é justamente isto o *para-si* daquela unidade, como absoluta — seria, ela mesma, um pensar absoluto (uma intuição absoluta do *ser* do saber), que visaria a forma do pensar puro, na configuração em que
41 foi descrita acima, como já sendo para si, e a reflexão livre como fato, e intuiria a ambas como *sendo* — eu digo: sendo — absolutamente vinculadas.

Nesse pensar, ou nessa intuição, a intuição intelectual inteira, tal como foi descrita — não como intuir ou pensar absolutos, mas como unidade real absoluta de ambos —, seria então projetada diante de si, justamente, também, como aquilo que é: como algo firme no interior da forma-fundamental firme (já demonstrada) do saber. Reflete-se em si mesma, e aliás — como não o faz contingentemente, de tal modo que poderia deixar de fazê-lo e, contudo, *seria* — ela propriamente não o faz, mas o é. Também não se pode dizer aqui que a reflexão descrita agora lança sua luz sobre a intuição parada, descrita anteriormente, a qual, *da maneira como foi estabelecida*, é cega em si mesma e se desfaz em uma duplicidade separada; pois, em si mesma, ela não tem nenhuma luz, a não ser a partir daquela na qual o *para si* do saber já se realizou originariamente. Portanto, é sempre apenas um e o mesmo ponto-de intuição, que se ilumina absolutamente a partir de si mesmo e que, em nosso discurso, descrevemos primeiramente segundo seu ser exterior, na medida em que proporcionávamos a luz a partir de nós, e só então segundo sua luz interior.

§ 20.

O saber *é* absolutamente. É, além disso, absolutamente *para si*, reflete-se, e só com isso se torna um saber. Enfim, assim tornado saber — ou seja: em nossa exposição

sucessiva —, ele é *saber* para si, reflete-se — não mais como ser, pois como ser absolutamente não se reflete, nem como ser-para-si —, mas como ambos em sua fusão absoluta: e só então ele está aí, como saber *absoluto*.

Esta reflexão é absolutamente necessária, do mesmo modo que a precedente (originária, constitutiva do saber em geral), e só é em decorrência da precedente, de um ser-para-si do saber em geral, que só foi separado dela pela nossa ciência.

Em primeiro lugar, fica claro desde logo, a partir da natureza característica desta 42
reflexão, que, como ela toma o saber como tal como objeto de si mesma e o compõe e descreve geneticamente, ela tem de ir, consigo mesma, para além desse saber e introduzir termos que, por certo, estão nela, na reflexão, e portanto — para nossa ciência, que faz dela um saber também — estão contidos *no* saber, mas não podem estar aí *para* o saber que é posto como objeto da reflexão; e como aquela reflexão abrange o próprio saber absoluto, também não estão contidos neste (e, portanto, aqui vem à luz ainda mais claramente o esquecer se e anular se do saber). — Como, entretanto, chegamos aparentemente a ir além do saber absoluto, é algo que só pode ser mostrado no final, quando nossa ciência tem de explicar inteiramente e completamente sua própria possibilidade.

Entremos logo, com esta reflexão, em seu centro sintético mais interior. O centro da reflexão precedente era o saber *absoluto* — como *puro* pensar e intuir ao mesmo tempo — de que a liberdade da reflexão, segundo seu o-que, é pura e simplesmente determinada, justamente por um o-que *absoluto*. (Isto foi expresso pela proposição: o saber tem de ser para si pura e simplesmente *o que* é, imediatamente *porque* é, e assim por diante (§ 19).

Esse saber reflete se então a si mesmo, *como* um saber, e como um saber absoluto; isto é, não como se ele fosse exteriormente para si, assim como era para nós em nossa reflexão científica do parágrafo precedente, e agora fosse acrescentado e assegurado que ele é absoluto — como decerto o fizemos provisoriamente —, mas ele mesmo se perscruta interiormente segundo seu fundamento de unidade e de divisão e, em função desse saber do ponto-de-unidade, ele *é* absoluto e *sabe* de si como absoluto nessa reflexão. Assim, no saber indicado, a reflexão, como ato, seria posta pura e simplesmente, independentemente de sua determinidade material, e, inversamente, pelo outro lado, sua determinidade seria posta independentemente do ato, e se saberia absolutamente que 43
esses termos, mesmo sendo exteriores um ao outro, não seriam, em si, uma duplicidade. Mas como não se sabia o ponto-de-unidade em que coincidem — ainda que, sob outro aspecto, que aqui permanece para si, possam sempre ser exteriores um ao outro —, este saber que, em si mesmo, pode bem ser correto, não se penetrava e captava de fato, e *era*, por certo, saber absoluto, mas não *para si*.

O fundamento último do ato, que, como ato de reflexão livre, tem justamente de permanecer absoluto, é sua *possibilidade* de ser para si — que está contida na *forma* absoluta do saber; o fundamento da *determinidade* da reflexão é a determinidade absoluta que a precede. Ver o fundamento da unidade absoluta de ambos é ver que o ato daquela reflexão não é possível (portanto também não é efetivo) sem a determinidade absoluta, que é o primeiro fundamento e o ponto-de-combustão mais originário de todo saber.

§ 21.

O centro da presente síntese era o saber absoluto (que abrange e determina todo saber propriamente dito e que, portanto, o ultrapassou). Havia-se verificado que o saber, *formaliter* (formalmente), só pode ser livre: tem de explicar-se integralmente a partir de si mesmo e fundar-se em si, e sem isso não seria possível. Mas — em decorrência de sua

imediatez e da determinidade originária, inseparável dela e que, em sua infinidade, somente pelo *pensar* pode ser fixada, distinguida e referida ao mesmo tempo — é um pensar necessário e determinado, com o qual começa o saber e que, no presente contexto, não pode ser outro senão o próprio pensar absoluto e o tornar *necessária* a própria liberdade (pois pensar absoluto e necessidade são o mesmo). Assim é imediatamente pensado quanto a ser ele um saber: ser fático do pensar. Mas na reflexão superior ele é conhecido como engendrado por absoluta liberdade, pela fixação e vinculação da liberdade originária em uma determinidade imediata e, ao mesmo tempo, como livre transpassar por sobre essa determinidade separável, para relacioná-la (pelo pensar): portanto, como unidade do estar-vinculado e do ir-além-dele, do *ser* e da *liberdade*. (A distinção formal entre ser absoluto e ser fático deve ser bem fixada; pois estas duas determinações são transferidas a um só termo — o pensar; portanto, são ambas apenas perspectivas diferentes de um e mesmo ser.)

44

Mas — assim argumentamos provisoriamente aqui — se, por aquela lei absoluta, está determinado todo saber, então o próprio saber dessa lei — como um saber, com o qual algo outro no saber deve estar em conexão — tem de ser determinado por ela; nessa medida, esse saber tem de considerar a si mesmo como faticamente engendrado ou iluminado por liberdade; ou, o que é o mesmo, ser assim em e para si.

(Todos podem ver que, com isto, o saber — que, na reflexão desempenhada por nós, parece ter saído de si — retorna a si mesmo; ou que há apenas uma dupla perspectiva desse saber que abrange e determina a si mesmo, uma *exterior* e uma *interior*, e que é no ponto-de-unidade dessa duplicidade, no oscilar entre as duas perspectivas, que está o foco próprio da consciência absoluta. — Isto pode ser representado, mediatamente, por diversos lados. Por exemplo: o próprio pensar de que o saber em questão é engendrado por liberdade, já que só por ela pode ser engendrado todo saber, é, assim como o estabelecemos, faticamente, um pensar livre, um subordinar um particular a uma regra universal. Logo, a regra tem certamente de aparecer no pensar livre e ser-lhe acessível. — Mas "no pensar livre" quer dizer: no pensar fático livremente engendrado — de tal modo que, nisto, este pressupõe a si mesmo.

Ou: devo, com liberdade, transferir ao saber pressuposto... a liberdade; assim, tenho de já ter *esta* no saber livre. Em suma, é sempre a proposição que já apareceu na via ascendente: para dirigir com liberdade meu saber a algo, devo saber daquilo ao qual o dirijo; e para saber deste, eu mesmo tenho de já ter dirigido a ele a liberdade, e assim ao infinito, e é justamente esta regressão infinita que tem de ser suprimida pela absolutez a ser indicada aqui.)

45

Entende-se que esta afirmação não vale somente para o centro do saber, mas, por intermédio dele e a partir dele, vale para todas as suas sínteses.

Passemos à exposição desse saber em seu centro. O saber de que o saber é *formaliter* livre deve ser em si mesmo. Então, em primeiro lugar — para começar com isto, que é o ponto mais fácil —, a liberdade é *em si mesma* e repousa sobre si: intui-se, ou — o que significa o mesmo, pois somente o repousar sobre si ou a interioridade da liberdade se chama intuição — a intuição permanece, há, pura e simplesmente, intuição — e isto dá um oscilar do saber na separabilidade incondicionada (na infinidade ainda indistinta).

Contudo, a intuição, aqui, não deve *ser* em geral, mas pôr-se como *formaliter* livre, contendo pura e simplesmente em si mesma a afirmação de *que* há este ser; e essa liberdade formal da intuição — pois este é nosso fim — deve intuir a si mesma. Somente na intuição podemos tomar conhecimento de como isto será. (E como poderíamos fazê-lo

sem fantasia? Esta dá a matéria. Mas o pensar não falta, pois não fantasiamos arbitrariamente e no vazio, mas dirigimos nossa fantasia ao ponto determinado da investigação.)

Cada um o encontra, sem dúvida, do seguinte modo: a liberdade dissolvida e que se desfaz no separável indeterminado, para tornar-se intuição, tem de coligir-se em um único ponto e nele captar-se (duplicar-se), em suma ser *para* si. Só com isso pode formar-se como ponto-de-luz e então, *a partir* de si, difundir a luz sobre o separável indeterminado.

Eu digo: somente nesse ponto-de-unidade ela desperta para si mesma, como luz; a partir dele, portanto, instaura-se uma luz não somente sobre o separável — como acabo de dizer — mas também sobre as duas perspectivas do separável. Estas são: em parte, um desfazer-se em si mesma, em parte um captar-se e estar mantida em si mesma da luz; esta última a partir de um ponto central que, justamente, não está no desfazer-se. Por isso, desse ponto de vista, é preciso dizer: o foco dessa intuição da liberdade formal não está nem no ponto central (como *interpenetrado* por si), nem em seus dois *terminis* (termos) qualitativos (como *interpenetrantes*), mas *entre* ambos. Na medida em que a luz se interpenetrou em um tal ponto-de-unidade e intui essa interpenetração e a diversidade, inseparável da intuição dela, como interpenetrada, a partir do ponto-de *unidade* — está imediatamente posta, *faticamente*, a luz e a liberdade formal, o *que*. Mas — na medida em que, justamente para intuir-se como *interpenetrando* o, intui a diversidade, que, por isso, se desfaz em um infinito sem unidade — a luz anula e suprime o fático; e este absoluto oscilar entre o pôr do fato e o anulá-lo (anular, para poder pôr; pôr para poder anular) é, do lado da intuição, o foco próprio da consciência absoluta. 46

(A unificação de ambos se exemplifica em toda intuição: o intuir do determinado *aqui* e *agora* é, do mesmo modo, anulação da infinitude indeterminada do espacial ou temporal, que contudo está posta também no aqui e agora; e, inversamente, anula todo aqui e agora. O intuir do *isto* determinado (= X), retira este X (árvore) da série infinita de todos os outros istos (árvores e não-árvores) e com isso anula a estes, assim como, inversamente, para se intuir X *como* tal, isto é, distingui-lo deles, estes têm de ser referidos a X, portanto postos juntamente com ele, e assim por diante.)

Além disso, é de notar também que, aqui, a quantidade, justamente o separável infinito, está imediatamente ligada à qualidade e tem de ser demonstrada como inseparavelmente unificada com ela, como teria de acontecer, sem dúvida, na colocação do conceito da consciência absoluta. Ou seja: essa liberdade formal — que aqui se torna intuição — o que é ela, senão a *qualidade absoluta* do saber, exteriormente; e a própria *intuição* dessa liberdade formal — o que é ela, senão a absoluta, mas interior (para-) qualidade do saber, *como* um saber? E aqui se encontra então — justamente na própria intuição, e em outro lugar não poderia encontrar-se, pois a intuição é intuição absoluta e absolutamente há apenas intuição — que a liberdade formal só se intui como contração de uma diversidade evanescente de luzes *possíveis* em um ponto central e difusão dessa luz a partir desse ponto central sobre um diverso, que só com isso é mantido e faticamente iluminado. 47

(A fonte de toda quantidade está, portanto, no *saber*, e aliás no saber em sentido estrito, no saber que concebe a si mesmo como tal. Todos podem compreender esta proposição, que só com seu saber em si mesma chega à pureza, clareza e firmeza; e, assim, isto difunde luz, mais uma vez, sobre o idealismo transcendental — e sobre suas caricaturas! O uno absoluto só existe na forma da quantidade. Como chega a essa forma? É o que vemos aqui. — Como chega ao próprio saber, ao saber qualitativo, para então entrar em sua forma de quantidade? É o que veremos agora.)

§ 22.

48 Sabemos que o ser absoluto está no pensar absoluto (§ 17). Este se introduziria no saber livre — significaria: a intuição (descrita no § 21), em sua faticidade imediata e em seu anular essa faticidade, posto ao mesmo tempo que esta seria (justamente por isso) totalmente una com o pensamento; e, aliás, no próprio saber, isto é: isto seria sabido, e sabido absolutamente.

Mas que consciência é esta? Obviamente, uma consciência *unificante*, justamente da intuição absoluta da liberdade formal, e, em seguida, um sair absoluto dessa intuição para um pensar, quando se permanece no ponto de vista da intuição. Portanto, em suma: um captar-se do saber, como aqui chegado a seu *término* e absolutamente fixado. Ele só se *pensa* na medida em que se *capta* assim; só sai de si na medida em que, aqui, capta seu *término* — justamente se põe um *término*.

Isso aparece como o sentimento da *certeza*, da *convicção*, como forma absoluta do sentimento: este é posto ao mesmo tempo que o substancializar-se do saber, com a expressão de que um diverso qualquer (peço não antecipar em que este consista) *é*, pura e simplesmente é.

Essa liberdade formal, que assim retorna a si mesma, é o fundamento absoluto de todo saber, como tal — para nós, como elaboradores da doutrina-da-ciência, e — pois este é o conteúdo de nossa síntese — *para si*. Ela é absolutamente para si, isto é: essa liberdade e o saber engendrado por ela são pensados como toda liberdade e todo saber; são *pensados*, justamente, como repouso em uma unidade absoluta. O saber abrange, perfaz e encerra a si mesmo nesse pensar: como o único e inteiro saber. — Obviamente, se pensarmos o pensar e a intuição como dois termos particulares, sua unificação é totalmente *imediata* e *absoluta:* é o próprio saber absoluto, mas que, como tal, nada mais sabe de si, nem pode saber — com uma palavra, é o sentimento imediato da *certeza* (isto é, absolutez, inamovibilidade, inalterabilidade) do saber. (Aqui está, mais uma vez, a absoluta unificação da intuição e do pensar, em que consistia a forma fundamental do saber, e, aliás, explicando-se geneticamente no ser do próprio saber.)

(Para mediar essa proposição, que talvez seja difícil captar com evidência imediata nessa simplicidade, considere-se isto. Acima se dizia (§ 21): a liberdade deve dirigir-se a algo, pressuposto como determinado; mas, simplesmente para poder tomar essa direção, tem de já saber dele, o que só pode fazer por liberdade; mas então, mais uma vez, seria pressuposto algo determinado, e seríamos conduzidos a uma progressão infinita. Essa progressão está agora suprimida (cf. § 21). A liberdade não precisa de nenhum ponto
49 fora dela, segundo o qual tomasse a direção: ela mesma é em si mesma e por si mesma o supremo determinado (a posterior materialidade de todo saber), e é posta *absolutamente*, como bastando a si mesma.

Ou: — como o saber, desde o início, foi sempre considerado como coligir de uma diversidade incondicionada, o saber do saber dependia, justamente, de que se soubesse que se apreendeu o caráter-de-unidade irredutível de todo ato particular do saber, ato este que, sob os demais aspectos, pode ser infinitamente diverso. Mas como se pode sabê-lo? Não pela consideração e análise do particular, pois esta nunca se perfaria. Portanto, pelo prescrever ao particular, justamente através dessa unidade, como que uma lei; pois só poderia ser assim. Aqui se trata, agora, do saber absoluto, portanto da unidade de todas as determinações particulares do saber (e de seus objetos, o que é o mesmo). A este teria de ser prescrita uma lei, na medida em que ele seria conhecido *por* si mesmo como uno, igual a si mesmo, eterno, inalterável, e assim colígido em sua própria unidade. Isso aconteceu aqui, e da maneira indicada.)

Desse modo, portanto, o ser está vinculado com o saber, na medida em que o próprio saber se apreendeu como um ser absoluto e inalterável (um ser o que é, no qual ele se encontra originariamente fixado).

— É patente aqui o ponto-de-inflexão e a conexão com o raciocínio anterior: está entre *liberdade* e *não-liberdade*. A liberdade (sempre a formal; com a liberdade material ou quantitativa — no interior da quantidade, que, por sua vez, só é introduzida aqui através da liberdade formal — não temos de tratar neste capítulo inteiro) é, ela mesma, *não-livre*, isto é, é liberdade vinculada, liberdade na forma da necessidade — uma vez que há saber. — Possibilidade do saber somente por liberdade, necessidade desta para o saber efetivo: esta é a conexão com o que precede. A tarefa está solucionada, e o próprio centro da síntese anterior é acolhido no saber, isto é, é estabelecido o centro da presente síntese. O saber, em si mesmo, chegou a seu termo: abrange-se e repousa sobre si mesmo *como* saber.

§ 23.

Assim como argumentamos no penúltimo parágrafo, assim, também aqui. A liber- 50
dade formal, que dá início a todo saber fático (pois somente ela lhe confere um ponto-de-luz), foi pensada anteriormente como absoluta condição-de-possibilidade de todo saber ou como necessidade que vincula o saber, segundo sua essência. Esse pensar, que funde a liberdade e a necessidade, tem de ser *para si*, tem de tornar-se, em si mesmo, saber que retorna a si. Com isso, mesmo este saber, que permeia e capta todo saber fático, deve sair outra vez de si, para construir a si mesmo em si (assim como, no penúltimo parágrafo, o saber fático saiu de si, justamente para se elevar ao captar-se em seus fundamentos de possibilidade, agora indicado. Isso é uma triplicidade, como todos podem ver, e a presente síntese é, por sua vez, uma síntese da última com a penúltima).

Vamos diretamente a seu centro, como é necessário fazer, pois (para sermos breves) não estabelecemos termos subalternos. A questão não é — e não é objeto de nossa nova síntese — indagar como, no saber unificante, se sabe do ato formal de liberdade, pois esse ato é a própria intuição absoluta e dá início ao saber fático, pura e simplesmente, a partir de si mesmo e por si mesmo; a questão é: como se sabe da necessidade, e, aliás pura e simplesmente e independentemente de sua transferência à liberdade formal, que ocorre no pensar unificante.

Necessidade é vinculação absoluta do saber ou do pensar absoluto, que, por isso, exclui pura e simplesmente toda mobilidade, todo desprender-se e sair de si mesmo para perguntar por um *porquê*, e pura e simplesmente não é o que é quando isto intervém. Agora, é esta que deve ser transferida à intuição, em um saber; por isso, tem de aparecer nele, assumir, apesar de tudo, a forma do *para*, portanto intuir-se, e assim por diante. 51
Mas, na intuição, o que está nela é pura e simplesmente *porque* é; portanto, não mais apenas *o que* é.

Por isso, essa intuição não poderia intuir a si mesma, elevar-se a um saber de si mesma: anularia sua forma, pura e simplesmente, por sua matéria, e obteríamos um *saber* ou — já que aqui falamos em geral de formas — a *forma* de um saber, que não se põe pura e simplesmente como saber, mas como *ser* (formal, entende-se) e como *ser absoluto, repousando sobre si mesmo*, do qual não se pode sair, nem perguntar por um *porquê*, que nele também não sai de si nem se explica ou é um saber de si, ou algo desse tipo, que se poderia atribuir ao saber.

Com isto, foi encontrado o foco próprio e o centro do saber absoluto. Não está no captar-se como saber (mediante a liberdade formal), nem no anular-se no ser absoluto,

mas pura e simplesmente *entre ambos*, e nenhum dos dois é possível sem o outro. Não pode captar-se como o saber *absoluto* (e aqui se trata exclusivamente deste, isto é, como o único, eternamente igual a si mesmo, inalterável), sem se considerar como necessário, sem, portanto, esquecer-se na necessidade; e não pode *captar* a necessidade, sem justamente captar-se em geral, portanto criar-se para si. Oscila entre seu ser e seu não-ser, como tem de fazer, uma vez que traz em si sua origem absoluta, ao mesmo tempo *sabendo*. (O pensar como pensar, de Reinhold — mas, mesmo que este tivesse penetrado até esse pensar, como ser simples e absoluto, como sabe dele, como pode dar conta da gênese desse conceito *para ele?)*

§ 24.

O centro e o ponto-de-inflexão do saber absoluto é um *oscilar* (§ 23) entre ser e
52 não-ser do saber e, justamente por isso, entre ser não-absoluto e ser absoluto do ser, na medida em que o ser do saber suprime a absolutez do ser e o ser absoluto a absolutez do saber. Firmemo-nos neste ponto de vista através de uma distinção mais rigorosa entre o ser do saber e o ser absoluto.

E, para começar com um desses termos, o que, aqui é totalmente arbitrário: — O saber não pode captar se, como um *saber* (não opinar e conjeturar, como um saber eternamente igual a si mesmo e inalterável), sem se considerar como necessário — dissemos. Mas o saber, segundo seu ser (estar-aí, estar-posto, não é necessário, de modo nenhum, mas é fundado por absoluta liberdade, e, quanto a isto, deve dar-se o mesmo que acima.

O que é essa diversidade do ser do saber, segundo a qual ele é, ora necessário e não livre, ora livre e não necessário? — Sem dúvida, essa necessidade não é outra senão a da *liberdade* (assim como também nunca haverá outra: cf. § 22); mas é sempre necessidade, vinculação da liberdade. Por isso, esta dificuldade será muito fácil de solucionar assim: *Se* há saber, ele é necessariamente livre (liberdade vinculada), pois é justamente na liberdade que consiste sua essência. Mas *que* haja, em geral, um saber, é algo que depende da liberdade absoluta, e, portanto, também poderia não haver nenhum saber. Admitamos que esta resposta seja correta, e vejamos como ela é *possível*. (Nesta investigação também se verificará, sem dúvida, que ela é correta e necessária.)

Nessa resposta, o saber foi posto como podendo ser ou também não (é o que chamamos de: *contingente)*. Descrevamos esse saber.

Nele, obviamente, a liberdade (a formal, a única de que temos de ocupar-nos aqui, o fundamento do *que)* é *pensada* — e não *intuída* — como efetuando-se a si mesma; pois, do contrário, o saber *é;* pensada, digo eu, e é nela, como ponto de vista supremo,
53 que se repousa: — e, aliás, é pensada, entende-se, como *liberdade,* indecisão do *que,* indiferença em relação a ele, fusão do *ser* ou *não-ser,* pura possibilidade, como tal, como posição para si, pela qual o ato nem é posto — pois é, ao mesmo tempo, suprimido — nem suprimido —, pois é, ao mesmo tempo, posto; a completa contradição, pura e simplesmente como tal.

(Aqui procuramos tudo no saber, pois fazemos doutrina-da-ciência. Assim, o ser absoluto não era, para nós, nada além do próprio pensar absoluto, a ligação e repouso em si, que nunca pode sair de si, aquilo que é pura e simplesmente irredutível no saber. Nele a intuição se anulava (§ 23). Assim, a liberdade absoluta, aqui, é o absoluto não-repouso, a mobilidade sem ponto fixo, o desfazer-se em si mesma; aqui, portanto, o pensar anula a si mesmo: — é o absoluto *hiatus* e *saltus* no saber, indicado acima, que aparece pura e simplesmente em toda *liberdade* e em todo *surgir,* portanto em toda *efetividade* a partir da necessidade. É claro que, através de um tal não-ser positivo de si mesmo, o

saber passa ao ser absoluto. É claro que, sozinho e para si, ele não é nada, e sem dúvida o admitimos; assim como nenhum dos termos que aqui estabelecemos é para si. Este é justamente um dos pontos-de-inflexão do saber absoluto.

A tudo, menos a isso, os pensadores logicamente habituados conseguem chegar. Eles evitam a *contradição*. Mas, então, como é possível a própria proposição de sua lógica, segundo a qual não se pode pensar nenhuma contradição? Ali eles teriam, contudo, de ter captado, pensado de uma maneira qualquer a contradição, pois dão notícia dela. — Mas teriam eles perguntado metodicamente a si mesmos, ainda que fosse uma única vez, como chegam ao pensamento do *meramente* possível ou do contingente (do não-necessário), e como o fazem propriamente? Obviamente, para isso saltam *através* de um não-ser, não-pensar, e assim por diante, para chegar ao pura e simplesmente não-mediado, que começa a partir de si mesmo, o livre, o não-ser sendo — justamente a contradição acima, como posta.

Daquela incapacidade, em um pensamento conseqüente, só pode resultar a supres- 54
são total da liberdade, o fatalismo absoluto e o espinosismo.)

Mas, além disso, como o sabemos a partir do que precede, esse pensar da liberdade formal (ou, como *nós* dizemos, o saber absoluto; mas, por ora, é melhor que se evite este nome) só é possível sob a condição de que a liberdade formal, da maneira descrita acima, efetue a si mesma *interiormente*. Essa efetuação, no presente contexto, é igualmente pensada; pois a disposição geral do saber, que consideramos aqui, é um repousar e estar-vinculado em si. Com isso, a intuição interior, para o pensar em repouso, torna-se ela mesma um *ser* (um estado), algo que, embora em si mesmo seja e permaneça agilidade, vincula o pensar, tirando-o do oscilar entre ser e não-ser, em que ele estava na pura possibilidade, para fixá-lo em ser positivo. — Em primeiro lugar, introduz-se aqui a subjetividade e a objetividade, a atividade ideal e real do saber, o que é muito evidente. A duplicidade nasce do pensar, que vem da pura possibilidade, e da intuição, que se engendra absolutamente a partir de si mesma (a partir da liberdade *efetuada)*, e se introduz como um novo termo.

A intuição, como intuição, justamente como aquilo que *é*, só é na medida em que é efetuada para si com absoluta liberdade. Mas essa liberdade está posta no pensamento de que o ato, do mesmo modo, também poderia não ser: só em decorrência deste pensamento ele é justamente *ato*, e, como não é nada outro, só assim ele é. Logo, já encontramos aqui, através de uma observação fácil e surpreendente, a intuição e o pensar inseparavelmente unificados em uma intuição superior, e um deles não sendo possível sem o outro: de tal modo que o saber (em sentido estrito, o saber propriamente dito e que se põe como tal) não consiste mais na mera intuição nem no mero pensar, mas na fusão de ambos. Desse modo, estão unificadas a forma e a matéria da liberdade, assim como a efetividade e a possibilidade, na medida em que a efetividade, como tinha de ser, nada mais é do que a posição da possibilidade, e a possibilidade (considerada deste ponto de 55
vista; pois poderia ainda apresentar um outro aspecto) nada mais é do que a potência da efetividade, ou, para exprimi-lo mais rigorosamente, a própria efetividade, fixada, pela reflexão, na passagem de sua possibilidade à sua efetivação.

Passemos a um termo subalterno, sobre o qual em parte nenhuma se pode difundir tanta luz quanto neste contexto. *Que* haja em geral um saber, é contingente; mas, *se* há um saber, este é necessariamente fundado na liberdade; — se ligarmos isto ao que foi dito acima, estará colocada a primeira parte da proposição. No saber, que é o fundamento da segunda parte, obviamente se sai do saber que nele é ponível (por intermédio do *se)* mas que não está posto nem não-posto e, portanto, é meramente possível, se vai além

dele e se enuncia dele, com absoluta necessidade, algo. Obviamente esse enunciar é um pensar do saber, absoluto, inalterável e que repousa em si mesmo, segundo seu ser e essência absolutos. Todos podem ver que esse enunciado não está contido no mero saber fático de que um saber (porventura desta vez) é e se instituiu por absoluta liberdade, mas tem de ter uma fonte inteiramente outra (e aqui chegamos, por um outro lado, a uma resposta ainda mais interna e elaborada da questão: como é possível um saber da necessidade?). Ou seja: tão certo quanto o saber absoluto (na infinita faticidade do saber singular) só é na forma absoluta do *para-si*, todo saber, ao mesmo tempo que é saber, vai além de si mesmo, ou, considerado por outro lado, está, em seu próprio ser, pura e simplesmente fora de si mesmo e se abrange *inteiro*. O *ser-para-si* desse abranger como tal — sua interioridade e seu absoluto repousar em si mesmo — e que, sendo ele um saber, é igualmente necessário, é o pensar (que acaba de ser descrito) da necessidade da liberdade de todo saber. A necessidade pura, interior, consiste justamente nesse repousar em si e não poder sair de si do *pensar;* sua expressão é a essência absoluta, o caráter fundamental, e
56 assim por diante (aqui: do saber); e a forma exterior da necessidade, a universalidade, consiste em que só posso pensar cada saber fático, seja qual for, de resto, sua diferença com outro, como fático, com esse caráter fundamental, assim designado. De onde vem, portanto, a necessidade? — Da visão que penetra absolutamente uma *forma* absoluta *do saber*.

Com isso, encontra-se uma nova unificação. A intuição do saber absoluto, *como* um saber contingente (guarnecido de um conteúdo fático determinado de tal ou tal maneira), está unificada com o pensar da necessidade (ou seja: da necessidade condicionada pelo ser) dessa contingência; aqui repousa o saber absoluto, e aqui ele esgotou seu caráter fundamental *para* si mesmo.

Como esclarecimento: alguém poderia dizer que todo saber (em sua determinidade infinita, cuja fonte, por certo, ainda não conhecemos, mas apenas pressupomos historicamente) é apreendido e encontrado faticamente como um saber que engendra absolutamente a si mesmo, o que, por duas razões, é impossível (a segunda delas acaba de ser estabelecida). Ora, não é assim. O saber é justamente a intuição do pensar absoluto da contingência do saber (fático), tal como o descrevemos agora. O saber não *é* livre e por isso pensado como livre; nem é *pensado* como livre e por isso livre, pois entre os dois termos absolutamente não há nenhum *por que* nem *por isso*, nenhuma diferença; seu *pensar-se livre* e seu *absoluto ser-livre* são o mesmo. Pois trata-se de um ser do saber, portanto de um *para*-si; e de um ser *absoluto* do saber, portanto de um para-si do *pensar* (repousar em si), no qual ele se penetra totalmente e até a raiz.

§ 25.

Voltemos ao ponto de vista da síntese completa.

Pela intuição que se efetua, o pensar, anteriormente livre, que repousava na própria liberdade, é vinculado; não é um pensar puro, mas um pensar *real:* fático, condicionado;
57 e assim é esse pensar *para* si mesmo. No pensar *efetivo* como tal, a liberdade formal é anulada; *é* uma intuição, mas, de modo nenhum, também não é; o não-ser, que, na liberdade formal, era também pensado, é aqui anulado — ou seja, na medida em que é pensado o efetivo, e não o meramente possível; e justamente essa anulação da liberdade formal tem de ser pensada, se o pensar efetivo deve conceber-se como efetivo, como vinculado; portanto, se ele deve ser para si mesmo.

(Disto decorrem o subjetivo e o objetivo, o superior e o inferior no saber; o subjetivo inalterável, a atividade ideal, é a liberdade formal de poder ser ou não, em geral: mas

aqui intuindo-se como suprimida; o objetivo inalterável, o real, é a vinculação, como tal, pela qual, porém, a liberdade formal, como indiferença de ser e não-ser, é suprimida.

Aqui se explica, ao mesmo tempo, o pensar do acidente ou — o que, na doutrina-da-ciência, tem inteiramente a mesma significação — o próprio acidente. É um pensar em que a liberdade formal é posta como suprimida, um pensar vinculado, como todo pensar, mas que, ao mesmo tempo, é pensado para e em si mesmo como vinculado.)

O que foi estabelecido só se torna claro e fecundo na medida em que é comparado com seu termo complementar mais próximo e ligado a ele. — Não posso pensar o fato como tal, sem pensá-lo como também podendo não ser; foi o que mostramos acima. Também lá era pensada uma contingência: a liberdade formal e a real, o estar-posta da primeira e seu ser-suprimida pela segunda, eram unificadas em um pensar, assim como aqui. Esses dois termos são o mesmo ou são diferentes? Quanto mais semelhantes, tanto mais é necessário distingui-los, e tanto mais fecunda é a distinção. Eu digo, justamente: ambos absolutamente não são o mesmo.

Ou seja: aquele pensar anterior parte da liberdade, repousa nesse nada e nessa contradição da pura indecisão (§ 24), como seu foco, e, por isso, assim que se capta interiormente, como o faz no pensamento indicado, para sair de si em direção ao fato, é, 58
ele mesmo, nulo, suprimindo-se e desfazendo-se em si. Com isso, também o fato, que, no entanto, é captado nessa disposição do pensar e deve efetivamente estar aí, embora também pudesse não estar, só é captado como desfazendo-se em si e indeterminado, como a forma exterior de um fato, sem realidade interior nem vida, decerto como um ponto, mas como um ponto que não está em parte nenhuma e que esvoaça no espaço vazio infinito, em uma imagem esmaecida, sem vida: justamente apenas o começo e a tentativa de um pensar e determinar fático, com a qual não se chega ao fato efetivo.

(Sobre este ponto a filosofia deveria poder ser entendida com facilidade pelos não-filósofos, assim como pelos filósofos rasos, meramente lógicos, e, em geral, pelo grande público, pois fala de algo que eles conhecem muito bem. É justamente esse modo do pensar que eles passam a maior parte de sua vida zelando e cultivando: aquele pensar vazio, disperso, no qual alguém se põe para meditar, sem ser capaz de dizer, depois, em que pensou nem através de que outros pensamentos se dispersou propriamente. — Mas como são eles, enquanto isso? Pois devem, contudo, ter existido! Oscilaram, justamente, no não-ser de um saber efetivo, no ponto de vista do Absoluto, onde, porém, diante da pura absolutez, não restou absolutamente nada.

Veremos, com efeito, que, para a maioria dos homens, mais da metade de seu sistema-de-saber fica atolado no Absoluto e que, para todos nós, é justamente nele que permanece toda a experiência infinita que ainda não tivemos, em suma, a *eternidade* e, em decorrência desta, o próprio mundo objetivo.)

Em contrapartida, o pensar que foi estabelecido aqui permanece interiormente em sua própria vinculação, e repousa, como que perdido nela, para dela passar à visão da supressão da liberdade formal neste estado. Em sua raiz ele é sempre fático, e só do fático se eleva ao Absoluto e, aliás, à sua mera negação, enquanto aquele era absoluto em sua raiz e só podia ter continuidade em uma imagem vazia de um fato.

Ora, sabemos que essa vinculação é um captar-se do saber, e que sua conseqüência 59
é, justamente, intuição ou luz. Por isso, é a esta, ao estado-de-luz, que o pensar está vinculado, pela supressão e fixação da liberdade formal, descrita acima — ou, com uma palavra mais usual, pela *atenção*, justamente pelo absorver-se, duplicar-se, e assim por diante. Por isso, é claro que a liberdade formal é a *indiferença* à luz e à atenção; pode abandonar-se a esta ou também não — é justamente a dispersão, descrita acima, do pensar que se dissolve em si mesmo.

Ora, como sabe o saber desse ter-se-captado ou manter-se? Obviamente de maneira imediata, justamente por conhecer-se e pensar-se como aquele que mantém; em suma, pelo *que* da liberdade formal. — Inversamente, como pode o saber contemplar esse *que* — justamente a liberdade formal — a não ser por contemplar em geral (ser um para-si)? Sua luz depende de sua liberdade; mas, como a liberdade é *sua*, interiormente e para ele, a própria liberdade depende, por sua vez, da luz, e só é *nela*. Ele sabe pura e simplesmente que se mantém e, desse modo, é a fonte absoluta da luz — e nisto consiste justamente a absolutez do saber —, mas, inversamente, ele sabe e tem luz somente na medida em que se mantém com liberdade absoluta (presta atenção), e sabe disso. Não pode ser livre sem saber, e não pode saber sem ser livre.

A perspectiva *ideal* e a perspectiva *real* estão inteiramente unificadas e inseparadas: o estado com o ato, o ato com o estado; ou, antes, na consciência absoluta não são, de nenhum modo, separadas, mas são pura e simplesmente uma só.

Ora, esse saber absoluto toma a si mesmo como objeto, em primeiro lugar, para descrever-se como absoluto. Isto ocorre, segundo as proposições acima, na medida em que ele se constrói a partir do não-ser, e este próprio construir é interiormente um ato da liberdade, mas que, aqui, se perde em si mesmo.

Mas é claro que não pode fazê-lo sem ser, portanto sem fixar-se em alguma perspec-
60 tiva de si mesmo. Se o deixarmos ficar em seu estado, como luz, então, a partir deste, ele põe o *ato*, a liberdade, justamente como fundamento da luz; e, ao captar-se outra vez nesse pôr, percebe que não pode contemplar esse ato na luz, a não ser com a luz que foi pressuposta, em geral, como imanente a ele; e se considera de uma perspectiva *idealista*. — Se o deixarmos ficar em sua liberdade, como ato, ele considera a luz como seu produto e, ao captar-se assim, considera a liberdade *originária* como fundamento *real* da luz, e se intui de uma perspectiva *realista*.

Mas, em decorrência da descrição verdadeira do saber estabelecida por nós, ao ver-se daquela como desta maneira, ele se vê apenas unilateralmente. Portanto, nem a primeira, nem a segunda perspectiva, na intuição, mas ambas unidas, no pensar, são a verdadeira perspectiva, que está no fundamento destas duas perspectivas opostas da intuição; e somente sobre esta podemos construir algo.

§ 26.

Depois que o conceito do saber absoluto foi esgotado por todos os lados e, ao mesmo tempo, foi encontrado, nele mesmo, como ele pode conceber a si mesmo desse modo, isto é, como é possível a doutrina-da-ciência — passemos agora à sua própria origem e fundamento supremos.

Além do conceito do Absoluto estabelecido no início, adquirimos, durante as últimas investigações, um conceito ainda mais rigoroso da forma do Absoluto: em referência a um saber possível, este é um pensar puro, inteiramente e pura e simplesmente vinculado a si, que nunca saía de si mesmo, ainda que fosse apenas para perguntar por um *porquê* de seu ser formal ou material, ou para pôr um *porquê* do mesmo, ainda que fosse o *porquê* absoluto; no qual, justamente por essa absoluta negação do *porquê*, o *para-si* (o saber) ainda não está posto e que, portanto, é propriamente um mero ser puro
61 sem nenhum saber, embora, em nossa ciência, tenhamos de partir da forma absoluta e pura do pensar para chegar à intuição desse ser.

Por isso, o saber, como *absoluto* e pura e simplesmente vinculado em sua originariedade, tinha de ser designado como o *uno* (em toda significação da palavra, que, por certo, só recebe significações diversas no relativo), igual a si mesmo, inalterável, eterno e irredutível *ser pura e simplesmente* (Deus — se se quiser, ainda, deixar a ele uma lem-

brança de saber e um parentesco com o saber) e, no estado dessa vinculação absoluta, como *sentimento* = A.

Mas esse Absoluto deve, entretanto, ser um *saber* absoluto; por isso, teria de ser *para* si, o que, como foi demonstrado, ele só pode ser faticamente, por uma efetuação absoluta da liberdade — nessa medida, sendo pura e simplesmente *porque* é — saindo de si mesmo, reengendrando-se, e assim por diante; esta é a série ideal que, do mesmo modo, esgotamos totalmente (= B).

Agora — o que é menos importante mas, apesar disso, não deve ser omitido —, já que, como saber, ele engendra B com liberdade absoluta, mas justamente no saber, ele saberá também dessa liberdade, como fundamento do saber (= F-B).

Mas, além disso — o que é o mais importante —, esse B não deve ser meramente um saber de si mesmo, como produto da liberdade — pois, mesmo que isso fosse possível em si (mas, segundo todas as colocações feitas até agora, não o é, já que a consciência da liberdade só pode desenvolver-se em sua própria vinculação, e *a partir dela),* haveria um saber totalmente novo, separado de A —, mas deve ser, segundo a pressuposição, um para-si de A, em e mediante B. B não pode desprender-se de A e perdê-lo, ou não haveria em geral um saber absoluto, mas somente um saber livre e contingente e, em geral, sem conteúdo e sem substância.

Disto se segue, em primeiro lugar, uma *conexão* pura e simplesmente imediata, ela mesma absoluta, de A e B, $\left(\begin{smallmatrix} A \\ \cdot \\ B \end{smallmatrix}\right)$, que, sem B (desempenho da liberdade), por certo não seria, mas que, se B é, instaura-se imediatamente e, no próprio A, segundo sua essência, 62
chega à consciência e é sabida, portanto, como *sentimento* de dependência e de condicionamento; foi sob esse aspecto que, acima, chamamos A de sentimento.

Em seguida: — o saber B é um saber, um *para-si.* Isto quer dizer, agora, não mais meramente: — é um saber engendrado por liberdade — mas, ao mesmo tempo, significa: — é um saber que está em conexão com o Absoluto por aquela conexão absoluta (+), e a exprime. (Na notação apresentada, acrescenta-se a F também A; portanto: A-F-B.)

Portanto, temos: 1) um *ser-para-si,* uma reflexão, do saber absoluto, que em si mesma pressupõe a absolutez (A). Esta se conduz, sem dúvida, segundo suas próprias leis interiores (concernentes à *forma* do saber), e é com a exposição mais completa desta reflexão que teremos de ocupar-nos.

2) É visível que A aparece duplamente: em parte, como pressuposto de *todo* saber, seu fundamento substancial, aquilo que o vincula originariamente; em parte, no saber *livre* (B), no qual A se torna plenamente visível para si mesmo (em decorrência da forma absoluta do *para-si,* expressa pelo signo +) e entra na luz. Onde está, então, a sede do saber absoluto? Não em A; pois nesse caso ele não seria saber; nem em B, pois nesse caso não seria saber absoluto — mas entre ambos, em +.

Disto resultam as seguintes proposições:

1) O saber absoluto $\left(\begin{smallmatrix} A \\ \cdot \\ B \end{smallmatrix}\right)$ é para si (em B), não só pura e simplesmente *porque* é, mas também pura e simplesmente *o que* é. Ambos, que parecem suprimir-se imediatamente, têm de poder subsistir juntos, da maneira demonstrada, se deve haver um saber absoluto. O modo e maneira desse subsistir-juntos está no próprio saber: — são as *leis formais* do saber, segundo as quais, justamente, B = A-F-B. Com outras palavras: o conteúdo inteiro (A) tem de entrar, mediado pela efetuação da liberdade (F), na forma da luz (B).

2) A proposição — Ele é *para si* (=F) pura e simplesmente *o que* é (=A) — onde 63
justamente a contradição está concentrada em seu ápice, só pode significar: — sua *liber-*

dade e seu *para-si*, seu saber, chegou — portanto, justamente *para si* — ao término. Encontra em si e por si seu *término* absoluto e sua delimitação; em si e por si, digo eu: penetra sabendo até sua origem absoluta (a partir de um não-saber), e assim chega por si mesmo (isto é, em decorrência de sua absoluta transparência e autoconhecimento) *a seu término*.

Ora, este é justamente o grande segredo, que ninguém havia podido ver, porque está muito patente e somente *nele* vemos tudo o que vemos: — o saber consiste em contemplar sua própria origem; ou, mais rigorosamente, com abstração de toda duplicidade: — saber quer dizer: ser-para-si, interioridade da *origem;* assim, é claro que seu término e seu limite absoluto também têm de cair no interior desse para-si. Mas, de acordo com todas as nossas colocações e também com a mais clara evidência, o saber consiste justamente nessa transparência, no absoluto caráter luminoso, sujeito-objeto, eu: portanto, não pode contemplar sua origem absoluta sem contemplar seu limite, seu não-ser.

3) O que é, então, o ser absoluto? A origem absoluta do saber, captada no saber, e portanto o não-ser do saber; *ser* — justamente como estando no saber, mas não ser do saber; — ser *absoluto* porque o *saber* é absoluto. Só o começo do saber é o ser *puro;* onde o saber já está, está *seu* ser, e tudo o que, de resto, ainda poderia eventualmente ser tido por um ser (objetivo) é este seu ser, e segue suas leis. E assim distinguimo-nos suficientemente dos sistemas pseudo-idealistas. O saber puro é pensado como *origem* para si, e seu contrário, como não-ser do saber, sem o qual este não poderia surgir, é o *ser puro.*

(Pode-se dizer também, desde que se queira entendê-lo bem, que a criação absoluta, como produção, não eventualmente como produto, é o ponto de vista do saber absoluto; este cria, justamente, a si mesmo, a partir de sua pura possibilidade; somente esta o[6]
64 precede, e é, justamente, o ser puro.)

Assim é o ser puro para a doutrina-da-ciência, justamente porque ela é doutrina do *saber*, e deriva deste o ser, como sua negação; é, portanto, uma perspectiva ideal do ser, e, aliás, a mais alta perspectiva ideal. Ora, pode ser que, aqui, a própria negação seja a posição absoluta, que nossa própria posição, sob certo aspecto, seja uma negação, e que na doutrina-da-ciência, embora subordinada a ela, se encontrará uma perspectiva real suprema, segundo a qual o saber também cria absolutamente a si mesmo e, com isso, todo produto e todo produtível, mas somente segundo a forma, enquanto, segundo a matéria, segue uma lei absoluta (na qual, justamente, o ser absoluto se converte), lei esta que nega uma parte do saber e, com este, do ser, como a posição mais alta. Moralismo puro, que, como perspectiva realista (prática), é exatamente o mesmo que a doutrina da ciência, como perspectiva formal e idealista.

§ 27.

1) O pensar pura e simplesmente vinculado a si mesmo em A pode ser considerado como interiormente e originariamente (mas não faticamente, pois isto é negado por sua essência) vinculado a si e não podendo sair de si. E, aliás, este seria seu caráter em relação a uma consciência possível, cuja origem e fundamento é justamente esse estar-vinculado pura e simplesmente a si e, ao mesmo tempo, à *consciência* dessa vinculação; por isso nós o denominamos sentimento (cf. § 26, 1). — Precisamente sentimento dessa absolutez, inalterabilidade, e assim por diante; com isto, sem dúvida, ainda não se pode fazer nada — deve servir apenas para a transição. De resto, esta seria uma perspectiva realista, se simplesmente fosse ou pudesse ser uma perspectiva.

2) Contudo, há um saber desse A, totalmente independente disso segundo a forma, em B (cf. § 26, 2): A é intuído como uma origem absoluta, à qual se liga necessariamente

[6] Lemos "*ihm*", e não "*ihr*", como traz o original. (N. do T.)

no mesmo saber — por força de sua essência, pois do contrário não seria um saber, um contemplar a origem — um não-*ser* do saber. Aqui A parece originar-se de B, e a perspectiva é idealista.

3) Agora, importa-nos que esse saber, *interiormente* e *para si*, e, aliás, imediatamente (segundo a forma), seja *absoluto;* ou, o que significa o mesmo, que a origem intuída seja a origem absoluta, ou que o não-ser do saber seja o não-ser absoluto (todas estas proposições significam-o mesmo e uma sempre decorre da outra). Ele o é — significa: ele é assim, sem nenhuma intervenção e independentemente da liberdade, portanto em um *sentimento* da vinculação; — com isso o sentimento da absolutez descrito sob o n.º 1 se introduziria no saber e, com este, constituiria o A absoluto como *real*, independente da liberdade; e com isto a perspectiva realista e a idealista estariam inteiramente unificadas; estaria aí um ser, que aparece pura e simplesmente na liberdade; haveria uma liberdade, que se origina pura e simplesmente *do* ser (é a liberdade moral: criação, que se capta como absoluta criação a partir do nada); assim, ambos — e com eles o saber e o ser — estariam unificados. 65

Como explicação:

a. No saber efetivo, este é o sentimento de certeza que acompanha qualquer saber determinado, como princípio de possibilidade de todo *saber*. (Leia-se, sobre isto, minha *Filosofia dos Costumes.)* Obviamente, isto é pura e simplesmente imediato; pois como poderia eu concluir, no saber mediato, que algo é certo, sem pressupor uma premissa que seja *pura e simplesmente* certa? (Caso contrário, onde deveria começar a inferência, ou deveria haver absoluta irracionalidade antes de todo entendimento?) O que é, então, esse sentimento, segundo seu conteúdo? Obviamente consciência de uma inalterabilidade (de um absoluto estar-vinculado a si) do saber, do qual se sabe, decerto, o *que*, mas que, quanto a um *por que* ou *porquê*, se perde no absoluto não-ser do saber (= no ser absoluto — aqui um ser-*assim).*

Logo, na certeza (= *para-si* da absolutez do saber), o ideal e o real, a liberdade absoluta e o ser absoluto ou necessidade coincidem pura e simplesmente.

b. O *ser-para-si* da origem absoluta é intuição absoluta, fonte de luz ou o absolutamente *subjetivo;* o não-ser do saber, que se prende necessariamente a ele como ser absoluto, é o pensar absoluto — fonte do *ser* na luz e portanto, como está no saber, o absolutamente *objetivo. Ambos* coincidem no para-si imediato da absolutez. Este é portanto o último elo entre sujeito e objeto, e toda a síntese estabelecida é a construção do eu puro, absoluto. Este elo é visivelmente a fonte do *saber*, isto é, de toda certeza — é em decorrência disto que, no caso determinado desta certeza ou verdade, o subjetivo e o objetivo, "a representação e a coisa" concordam pura e simplesmente. Isso é apenas uma modificação da forma-fundamental do saber, que foi demonstrada. 66

(Por isso — esta observação crítica é destinada somente àqueles que, além do mais, sabem do que se trata e estão bastante adiantados na ciência para poderem ser levados ao erro; para os outros tal diferença entre pensadores superiores se tornará uma ociosa anedota —, por isso é muito errôneo descrever o Absoluto como indiferença entre subjetivo e objetivo, e no fundamento dessa descrição está o velho pecado hereditário do dogmatismo: acreditar que o absolutamente objetivo deve introduzir-se no subjetivo. Espero, com a investigação precedente, tê-lo exterminado pela raiz. Se subjetivo e objetivo fossem originariamente indiferentes, como neste mundo poderiam tornar-se diferentes, a ponto de um deles poder destacar-se do outro para dizer que *ambos*, dos quais, como diferentes, ele partiu, são indiferentes em seu *fundamento?* E se a absolutez anula a si mesma para tornar-se relação? Nesse caso ela já teria de ser, justamente, o nada

absoluto, como de fato ela é, sob essa forma, pois nada mais é do que a contradição que estabelecemos acima, só que em outro contexto; assim, em vez de chamar-se sistema da identidade absoluta, esse sistema deveria chamar-se, de preferência, sistema da nulidade absoluta. Mas, pelo contrário, ambos são absolutamente diferentes e é justamente em sua exterioridade recíproca, mediante sua unificação na absolutez, que consiste o saber. Se coincidem, o saber é anulado e, com este, eles próprios; nesse caso, só há o puro nada.)

67 4) A origem é para si uma origem absoluta, da qual não se pode sair nem ir além — dissemos nós. Portanto, seria, nesse para-si, inalterável, embora seja pressuposta por ele. Mas não está nele a não ser na medida em que é efetuada com liberdade absolutamente formal (assim como a conhecemos: que pode estar aí ou não); não é intuída se não se faz; não se faz sem ser intuída — embora esta distinção entre sujeito e objeto, a rigor, tenha de ser anulada aqui em uma unidade do sujeito: justamente em uma *interioridade da origem* — e, enfim, não é intuída a não ser na medida em que essa própria liberdade, como tal, é para si, intuída como originando-se em si (efetuando-se).

Se reflito sobre este último ponto, o saber aparece, segundo seu ser em geral, como contingente, mas, segundo seu conteúdo — que nada mais é do que: o saber é absoluto —, ele aparece como necessário. Disto resulta a dupla proposição: Haver em geral um saber, é contingente; mas, se ele é, é pura e simplesmente necessário que ele seja *assim*, isto é: um saber que repousa sobre si mesmo — ser-*para*-si da origem e, por isso mesmo, não-ser (isto é, intuição e pensar de um só lance).

O que é, então, aquele *ser* do saber (interiormente; não segundo os índices exteriores, que, aliás, já conhecemos suficientemente) e o que é, por sua vez, esse ser-*assim* (determinação) do saber? O primeiro, como todo ser, uma *vinculação* do pensar, mas do pensar livre; o segundo, uma vinculação do pensar não-livre, mas já absolutamente vinculado à sua própria origem. Portanto, o pensar livre é apenas o formal, que proporciona a luz, não o que engendra o material, o ser-*assim;* este é pressuposto daquele.

Mas agora ambos são inteiramente o mesmo: a única distinção é que, neste último, refletimos sobre a liberdade e tudo é considerado a partir dela e de seu ponto de vista e, naquele primeiro, não refletimos nem podemos refletir sobre ela; por isso, aqui, o saber
68 se separa de si mesmo na medida em que, no superior, não se pressupõe, mas se engendra, e no inferior se pressupõe para si mesmo.

Estamos em um ponto muito importante. A proposição fundamental de toda reflexão, que é por certo uma disjunção e contraposição, resultou a seguinte: — Todo saber pressupõe, do mesmo modo que seu não-ser — e pela mesma razão —, seu próprio ser. Ou seja: a reflexão, estando no ponto de vista da liberdade, no qual, com efeito, se encontra, é um ser-para-si da origem como *originar-se;* e assim esta proposição é diferente da anterior. Mas o originar, como tal, pressupõe um não-originar, portanto um ser; e — se se trata de um originar do saber, como tem de ser, pois somente o saber se origina (saber = originar) — um ser do saber; e — se se trata de uma vinculação ao originar, como se mostrou aqui — um ser também vinculado ou um ser *assim:* e *este* é justamente o objeto da reflexão. O saber não pode engendrar-se sem já se ter; e não pode ter-se para si e como saber sem engendrar-se. Seu ser próprio e sua liberdade são inseparáveis.

Visivelmente, portanto, a reflexão repousa sobre um ser: é, *formaliter*, um pensar livre e, quanto à materialidade, um pensar vinculado, e o resultado é este: Se ocorre a liberdade formal — que em si, por certo, sempre permanece, embora possa também não ser, não se efetuar —, então ela é pura e simplesmente e completamente determinada pelo ser absoluto e, nessa vinculação, é liberdade material. — Com isso se perfaz a síntese, e podemos agora mover-nos livremente nela e descrevê-la em todas as direções.

§ 28.

Vamos agora descrevê-la por um novo lado:

1) A (o ser absoluto, o pensar puro, o sentimento da dependência — ou como se quiser, pois, de fato, ele aparece com esses diversos aspectos, de acordo com o progresso da reflexão) é refletido *com* liberdade absolutamente formal. *Com*, disse eu: esta se introduz, podendo ser ou também não. Mas essa liberdade é um para-si absoluto; portanto, 69
nessa efetuação, sabe, ao mesmo tempo, de si. Mas *o que* é refletido por ela é o pensar absoluto, isto é, ela pensa absolutamente: a liberdade formal é acolhida, justamente, nesse pensar absoluto, e adquiriu através dele sua materialidade, na medida em que, em geral, pode ser ou não, mas, se é, *tem de* ser pura e simplesmente assim (fonte moral de toda verdade).

Note-se aqui a absoluta disjunção, e, aliás, em duas direções:

a. O saber está preso a A; desprende-se de si mesmo, para ser para si, e forma um pensar livre. Ambos são pura e simplesmente opostos entre si; mas ambos, se o saber deve ser, devem ser *igualmente* originários e absolutos. Esta oposição, portanto, permanece, e nunca pode ser suprimida; e esta seria uma perspectiva exterior ao próprio saber, em que o foco do saber está propriamente em nós.

b. Passemos à interior, projetando o foco na própria reflexão. Ela sabe — partiremos deste ponto — imediatamente da liberdade absoluta com que se efetua, sabe *livremente* ou *por liberdade*. Mas também se pensa vinculada. Ambos são opostos e também permanecem eternamente disjuntos. O fundamento de toda oposição, diversidade, e assim por diante, é o pensar *vinculado*. Mas, sendo o pensar absoluto o principal, justamente a única origem possível de toda reflexão livre, ambos estão também *unificados* nele, e assim a liberdade é subordinada ao pensar absoluto. O fundamento de toda substancialidade e acidentalidade: a liberdade, como substrato do acidente, pode ser ou não; mas, se é, está determinada inalteravelmente pelo ser absoluto, como substância. (Espinosa não conhecia nem substância nem acidente: falta-lhe a liberdade, que é a mediadora de ambos. — O acidente absoluto não é aquilo que pode ser *assim* ou de outro modo; pois nesse caso não seria absoluto; é somente aquilo que, em geral, pode ser ou não, mas, se é, está pura e simplesmente determinado. Só obtemos tais acidentalidades quando é estabelecida a liberdade da cegueira, portanto, de modo geral, não em 70
nossa ciência, nem em qualquer ciência, mas apenas na insciência.)

O ponto-de-inflexão entre ambos é a liberdade formal, e esta é — mas não arbitrariamente, e sim *determinadamente* — ideal e real. Meu saber do Absoluto (da substância) é determinado pela reflexão livre e — já que esta, como foi demonstrado, é ao mesmo tempo vinculada — determinado pela sua vinculação — (= acidentalidade). (Só se sabe da substância pelo acidente.) Inversamente — colocando-nos no ponto de vista do ser —, a determinidade do acidente nos é explicada através da substância e, desse modo, aquilo que em si é eterna e absolutamente disjunto é unificado pela necessidade de passar de um deles ao outro.

2) Nessa reflexão, como vimos, a liberdade absolutamente formal deve saber de si; senão não seria subordinada ao ser absoluto; coincidiria com ele. Mas, como sabemos, ela só sabe de si mesma por intuição, que, de acordo com tudo o que precede, é um livre manter-se no interior do incondicionadamente separável e consiste no manter-se sobre a quantificabilidade. (Que toda esta quantificabilidade é meramente a conseqüência da auto-intuição da liberdade, está suficientemente demonstrado, mas não deve ser esquecido; negligenciar este ponto leva justamente ao dogmatismo.) — Ela se intui como livre, isto é: intui-se como quantificando ao incondicionado — estendendo-se por sobre a *infi-*

nidade, condensando-se em um ponto-de-luz aparente. Logo, surge com isto, ainda, outra determinação material, que aqui, decerto, permanece apenas *determinabilidade,* pura e simplesmente a partir da liberdade e de sua exposição absoluta na própria reflexão.

É visível aqui a distinção entre a liberdade formal absoluta — que apenas pode ser ou não — e seu conteúdo quantitativo. A primeira é um pensar, embora livre, este último é um intuir, e aliás um intuir *formalmente* vinculado (digo-o propositadamente: ainda não está posta uma quantidade determinada, mas somente a quantificabilidade). Ambos
71 estão unificados pela forma da liberdade em geral, que se desfaz em si, e sem a qual, segundo as colocações feitas até agora, ambos em geral não seriam. — É visível, além disso, que esta é a forma fundamental de toda *causalidade.* A liberdade faticamente posta é fundamento (causa); a quantidade — aqui totalmente arbitrária — é conseqüência. É claro que, aqui, o *ideal* e o *real* coincidem inteiramente. (Não se diga que, a partir do efeito, se infere, no saber, a causa, embora a causa deva ser o fundamento real. Aqui não há efeito sem causa imediata; ambos coincidem.)

3) Agora, de acordo com 1), a liberdade deve adquirir uma determinação material, o ser absoluto. Segundo sua essência, ela está vinculada ao quantificar, mas não tem *em* si nenhuma lei determinante para isso, que, se houvesse, sem dúvida suprimiria totalmente a necessidade daquela determinação. Aquela determinação material pelo ser absoluto tinha, portanto, de valer de maneira inteiramente igual para a liberdade, assim como para a quantidade. (Note-se bem como isto é provado.)

Agora, considere-se rigorosamente o seguinte: o eu — a consciência efetiva, imediata — não sabe, de modo geral, nem sabe, em particular, da determinação da liberdade pelo Absoluto, a não ser na medida em que sabe da liberdade, ou se põe como quantificante. Ambos (1 e 2) estão condicionados mutuamente um pelo outro. Ambos, portanto, se deve haver um saber, teriam de coincidir: a determinação da liberdade pelo Absoluto, como uma determinação — não formal, pois esta está contida na forma do saber, mas — material, portanto uma delimitação do quantificar, e um certo quantificar, não mais arbitrário, mas determinado pelo Absoluto; e disso se saberia pura e simplesmente, assim como em geral se sabe, e também se saberia imediatamente que seria o saber absoluto.

Assim, não apareceria em nenhum saber a determinação da liberdade pura e inteiramente formal pelo saber absoluto, nem mesmo, se já se materializasse a liberdade, a consciência do quantificar como produto dessa relação; de tal modo que o saber visse,
72 antes, essa determinação e então, com liberdade, pudesse quantificar de acordo com ela. Tampouco apareceria em algum saber um *quantum* traçado com absoluta liberdade, de tal modo que o saber pudesse referi-lo à determinação originária da liberdade pelo ser absoluto. — Mas apareceria um *quantum* com a consciência imediata de que é determinado pelo ser absoluto, e desse ponto começaria todo saber, e a unificação de ambos os termos, como *fato,* recairia fora de toda consciência. (O resultado é bem palpável: — não se pode, eventualmente, captar a verdade fora do saber e sem saber, e em seguida orientar seu saber segundo ela: é preciso — e só é possível — *sabê-la.* Inversamente, não se pode saber, sem saber algo e — se então este é justamente um saber e se capta interiormente como tal — sem saber a *verdade.)*

§ 29.

Coligiremos tudo o que foi visto até agora em um resultado comum.

1) O saber, se ele intui a si mesmo, encontra-se como um originar interior em si e para si. *Se* se intui, digo eu: pois, do mesmo modo que poderia não ser em geral, ele pode também não ser para si. Sua duplicidade depende da liberdade, do mesmo modo que sua

simplicidade. A entrada da doutrina-da-ciência é a liberdade; por isso ela não pode impor-se — como se alguém, em seu saber efetivo, já a tivesse, e ela pudesse ser desenvolvida, para ele, apenas por análise a partir deste — mas repousa em um ato absoluto da liberdade, em uma nova criação.

Além disso, ele se intui — esta é a segunda parte de nossa afirmação — como se originando *absolutamente; se* é, sendo pura e simplesmente porque é e não pressupondo nenhuma condição de sua efetividade. Esta visão da absolutez, esse saber que o saber tem de si mesmo e, o que é inseparável disso, é absoluto — é a *razão*. O mero saber simples, que não se capta outra vez como saber, por mais que, de resto, possa mover-se 73
na maior diversidade do pensar, é o *entendimento*. O saber habitual, mesmo filosófico, entende, por certo, segundo leis da razão (do pensar), forçado a isso, pois do contrário não seria saber: portanto, ele *tem* razão, mas não capta a razão. Para estes filósofos, sua razão não se tornou interior, não se tornou para si; está fora deles, na natureza, em uma maravilhosa alma da natureza, que chamam de Deus. Seu saber (entender) põe, portanto, *objetos* — isto é, justamente a razão alienada. Toda a sua mera certeza-de-entendimento pressupõe, ao infinito, algo outro que seja certo; não podem ir além da regressão ao infinito, pois não conhecem o fundamento, a certeza originária,[7] o saber absoluto. Seu agir (apenas intelectual) pressupõe um *fim*, que é também a razão alienada, considerada por um outro lado, e já esta cisão inteira da razão em teórica e prática, e, na razão prática, a cisão na oposição entre *objeto* e *fim*, surge do fato de terem negligenciado a razão.

2) Nessa intuição do originar-se, surge, então, para o saber, um não-ser, que — isto sem intervenção da liberdade — como que adere ao primeiro e, na medida em que esse originar-se é absoluto, surge um não-ser absoluto, que não pode ser mais explicado ou derivado. O não-ser deve preceder o originar-se, como fático: deve-se passar do não-ser ao ser, e não inversamente. (Também essa aderência e sua ordem repousam na intuição absoluta, não em uma proposição superior, em um conhecimento superior ou coisas semelhantes. Sem dúvida cada qual dirá: é natural que uma origem, se deve ser uma origem efetiva, absoluta, seja precedida por um não-ser; isso eu vejo imediatamente. Mas, quando lhe pedem uma prova disso, ele não será capaz de apresentá-la, mas invocará a certeza absoluta. Sua proposição, portanto, é nossa intuição absoluta, expressa em palavras, e funda-se nela, em vez de dever-se esta fundar naquela; nossa doutrina permanece na intuição.)

3) Agora faça-se este saber, assim descrito, refletir outra vez sobre si, ou ser em si 74
e para si. Isto ele pode pura e simplesmente fazer, tão certo quanto todo saber o pode, por força de sua forma-fundamental há muito já demonstrada; mas não tem de fazê-lo. Mas, se simplesmente a intuição primeira e fundamental é efetuada *duradoura* e *permanentemente*, e não, porventura, como um relâmpago, que logo desaparece outra vez para dar lugar à obscuridade anterior, esta reflexão se segue por si mesma; aliás, ela não é nada mais que a estabilização daquela própria intuição.

Em primeiro lugar, essa reflexão, ou esse novo saber, como captando o saber absoluto como tal, não pode ir além dele, nem querer explicá-lo mais, como que atravessá-lo, de tal modo que o saber nunca chegaria a seu término. Adquire um ponto de vista firme, um objeto em repouso inalterável. (Isto é muito significativo.) Isto quanto à forma; falemos agora de seu conteúdo.

Em segundo lugar, há obviamente nela uma duplicidade do saber, em parte o originar-se absoluto, em parte o não-ser aderente a ele; acima, o não-ser de todo saber, aqui, como na reflexão se sabe dele, apenas o não-ser do originar-se, portanto justamente um ser absoluto em repouso, que se opõe ao saber e do qual o saber parte em seu originar-se.

[7] Corrigimos para *"Urgewissheit"* (certeza originária) a palavra *"Ungewissheit"* que está no original. (N. do T.)

4) Consideremos a relação entre esses dois termos, na reflexão. O captar do ser absoluto é um pensar e, na medida em que se reflete sobre ele, um pensar interior, um pensar para si. Em contrapartida, o para-si do originar-se é uma intuição. Agora, nem um nem o outro são refletidos para si, mas ambos são refletidos como o saber absoluto. Em primeiro lugar — como a liberdade é para si um quantificar indeterminado, mas, em decorrência do primeiro termo, ela é pelo ser absoluto (o pensar originário, ou como
75 se quiser) — essa determinação, no saber — no saber, digo eu, expressamente, como tal, e com isso o saber se eleva acima de si mesmo, na medida em que vê *sua* lei, imanente apenas a ele, e a separa do Absoluto —, teria de ser a de um quantificar.

Isto seria captado como saber absoluto, isto é: um certo quantificar seria concebido como aquele que é exigido pelo ser ou pensar absoluto — e somente neste coincidir se instauraria a *consciência*.

*

Ao que espero, este assunto todo ficou claro, e cada qual pode julgar por si mesmo se o compreendeu, se for capaz de responder às perguntas seguintes, e se as responder corretamente:

a. Em que ponto de vista ou foco começa o saber absoluto, ou — o que é o mesmo — onde se detém todo saber relativo, chega a seu término e abrangeu a si mesmo? — Resposta: no saber de um quantificar determinado, como determinado pelo ser absoluto (= A), *nem* no saber do quantificar para si, *nem* em sua determinação pelo ser absoluto, mas no *ponto-de-identidade* (não de *indiferença)* de ambos — na unidade imperceptível, portanto não mais concebível, explicável, subjetivável, do ser absoluto e do ser-para-si no saber, que nem mesmo a doutrina-da-ciência pode ultrapassar.

b. De onde vem, então, a *duplicidade* que aparece no saber? — *Formaliter:* do absoluto *para-si*, não estar-atado em si, mas sair-de-si desse próprio saber, de sua forma-reflexão absoluta, que, justamente por isso, encerra em si uma infinita reflexibilidade, a faculdade livre (portanto podendo ser ou também não), que o saber tem, de projetar objetivamente diante de si cada um de seus estados. — *Materialiter:* que esse saber, agora *encontrado* exatamente assim, e não *engendrado*, é um *pensar de uma quantificabilidade absoluta*.

c. De onde vêm, então, o ser *absoluto* e a *quantificabilidade* que aparecem no saber? — Resposta: Justamente de uma disjunção daquele superior, do pensar e da intui-
76 ção — na intuição ou reflexão que se projeta diante de si. (O saber se encontra e se encontra pronto: completo *realismo* da doutrina-da-ciência.)

d. Então a intuição é igual ao pensar, ou o pensar à intuição? — De modo nenhum: o saber não se *faz* nenhum dos dois, mas se encontra como ambos: embora se faça *como* se encontrando em ambos, e se eleve com liberdade (por reflexão livre) a esse conceito supremo de si mesmo.

Este tem sido, até agora, o nó do mal-entendido absoluto. (Não viverei o bastante para ver isto *entendido*, isto é, penetrado e aplicado!) — O saber se *faz* segundo sua *essência*, sua *matéria fundamental:* — semi-*idealismo* infundado. — O ser, o objeto, é o primeiro; o saber, como *forma* do ser-para-si, segue-se da essência do ser: — *dogmatismo* vazio, que não explica nada. — Ambos devem, em parte, segundo o conceito, ser mantidos um fora do outro e, em parte, segundo o comportamento na efetividade, ser pura e simplesmente mediados e unificados, assim como aconteceu aqui: — *idealismo transcendental*. — Mas esta duplicidade encontrada nada mais é do que aquilo que, até agora, chamamos de *pensar* e *intuição*, em sua significação mais originária, e sua relação entre si, de que trataremos agora.

e. De onde vem, então, a relação de ambos entre si, *no saber* (no saber, dizemos, pois somente no saber pode haver uma *relação)?* — Resposta: O pensar é em si *firme* e *imóvel* — penetrado pelo real, pelo ser, e penetrando-o (é o subjetivo-objetivo em unidade *originária*, razão em *potência*, portanto absoluto sabimento, a fundação real, substancial, de todo saber, e assim por diante) — mas a intuição é a própria *mobilidade*, que estende aquele substancial à *infinidade* do saber; e, portanto, esta última é trazida ao repouso pelo primeiro e somente através disso é fixada para a reflexão e se torna um *saber*, um saber *absoluto* e ao mesmo tempo *infinito*, com conteúdo, e não perecível e evanescente em si.

Este é o *conceito* do saber absoluto; e igualmente está explicado — a partir daquela forma absoluta do saber (cf. b) — como o saber (na doutrina-da-ciência) pode captar-se e penetrar a si mesmo em seu conceito absoluto. A doutrina-da-ciência explica de um só lance e a partir de um só princípio a si mesma e a seu objeto, o saber absoluto, e é portanto o foco supremo, a auto-efetuação e o autoconhecimento do saber absoluto *como* tal; por isso traz o cunho de sua própria perfeição.

INTRODUÇÃO À TEORIA DO ESTADO*

(1813)

Tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho

* A *Staatslehre* de Fichte é constituída por uma série de conferências feitas na Universidade de Berlim, com o subtítulo: *Sobre a Relação do Estado Originário com o Reino da Razão*. A primeira edição, já póstuma, é de G. Reimer (1820). Esta "Introdução Geral" é seu 1.º capítulo. (N. do T.)

Conferências sobre diversos conteúdos da *filosofia aplicada* foi o que anunciamos. Quanto a saber, em primeiro lugar, o que é filosofia e o que é aplicada, sobre isso não podemos tornar-nos claros por enquanto e em poucas palavras. Como, além disso, chegamos aos diferentes conteúdos indicados, é o que se verá.

Se aplicamos a filosofia, a questão é: o que é em geral a filosofia? Respondemos a isso antes de qualquer outra coisa, pois sem isso não se pode difundir nenhuma clareza sobre tudo o que diremos futuramente.

O nome, na significação originária da palavra, já torna verossímil que se procura algo que não se conhece, impelido pela insatisfação com o conhecido e por um obscuro pressentimento. — Se já ultrapassamos esse estado, cabe então a nós explicar, àqueles que ainda se encontram nele, seu pressentimento, e dizer-lhes com precisão o que propriamente querem. Nessa situação, poderíamos defrontar-nos com o seguinte:

a. Que ninguém, que até agora falou sobre isso, se explicou desse modo, pois precisamente todos apenas buscaram, mas não encontraram.

b. Que, portanto, nossa explicação não é algo já conhecido e, por isso, já inteligível, mas que é preciso aprender a entendê-la, construindo-a, descrevendo-a para si, no pensamento livre. — Portanto, agora mesmo, já no início, temos de desempenhar um tal pensar autônomo. A história diria: *"Mas tu conheces!"* Nós não. *S. W.*, IV, 370

c. Que outros, que até agora já falaram sobre isso e que ainda falam, fiquem irritados; porque, se tivéssemos razão, viria à luz que, até agora, eles não souberam algo, mas teriam antes de aprendê-lo, coisa que um mestre jamais gosta que lhe digam. Mas esse destino temos de suportar, e resignar-nos a ele, como inseparável do assunto!

1) Conhecer, saber, representar-se — isto cada um conhece, conhece-o imediatamente e tem de conhecê-lo, simplesmente por *sê-lo;* e se alguém não o conhecesse por si, esse conhecimento não poderia ser-lhe trazido de fora. Mas observem bem o postulado: não conhecer em geral, mas conhecer, por sua vez, o *conhecer,* projetá-lo diante de si como particular, como algo que *é,* que aí *está.* — Ora, isto cada um tem de fazer em pessoa; cada um tem de construir e intuir algo por si mesmo: só com isso ele está em nosso método, e só se trata daquilo que é assim construído, não de algo alheio, meramente narrado; ninguém pode captá-lo assim, isso é contra todo método filosófico.

2) Ora, filosofia seria, por certo, conhecimento, saber; mas não todo saber, e sim um saber particular, pertencente a um certo *genus,* com sua diferença específica: — um saber determinado, em contraposição com outro. Qual, então? A rigor, só poderia ser conhecido pela sua posse; agora, por seu contrário.

Todo conhecimento fornece e tem seu mundo, seu sistema do ser. Em contraposição ao mundo habitual e ao seu sistema do ser, o conhecimento de que falamos fornece um

aulas não são a doutrina-da-ciência: isso é outra coisa. Que a doutrina-da-ciência em geral não seja, e não seja a filosofia — o conhecimento procurado sob essa denominação vacilante e que vai além de todo conhecimento conhecido —, isso não podem saber, nem entender, justamente por serem cegos; mas não podem contestá-lo. Em tal controvérsia eu absolutamente não me envolvo; assim como não posso provar a ninguém sua própria existência. (Esta é, de fato, a existência espiritual superior de cada um, que não pode ser dada a ele.) b) Também não sou o primeiro a pensar assim sobre a filosofia, nem o único. Kant pensava precisamente assim: só que não o declarou com esta precisão. Idealismo transcendental significa exatamente o mesmo. Simplesmente não o entenderam (entenderam-no, sim, sobre algum ponto particular, mas não sobre os pensamentos fundamentais); mas, há bom tempo, o abandonaram inteiramente, mergulharam mais profundamente que nunca no materialismo e quiseram encontrar neste, fazendo ligações com o raciocínio, uma filosofia: filosofia-da-natureza. c) Nossa denominação é um neologismo. Sim: pois o conhecimento é novo, e nunca existiu anteriormente. — Não se devem forjar neologismos. Correto — se já há palavras antigas: "mundi-sapiência", por exemplo! Mas de quando data esta palavra; e que significa "novo", para eles? Ela foi fabricada pelos wolffianos, e com muita infelicidade. Seu despropósito foi tão universalmente sentido que quase ninguém mais a pronuncia, fora da *Biblioteca Universal* de
375 Nicolai. — De resto, é bom que, enquanto não se chega à compreensão, se fique com a palavra que designa a incerteza, a palavra filosofia.

*

Antes de prosseguir, quero mostrar, ainda por outro lado, a distinção fundamental entre a perspectiva não-filosófica e a filosófica. (Distinções fundamentais características estendem-se sobre o todo e vão até o fundo.)

Para *aquela*, o último é um *ser* material, dizia eu. E este — um ser que justamente *é*, que aí *está*, sem ser algo qualquer, e aliás um ser que persiste e subsiste morto, ao qual são aplicadas as propriedades, como algo inerente, não se sabe nem mesmo como e através de que: a mera substância pura, sem todos os acidentes — e que contudo *é:* (justamente o afigurado e o objetivo em geral de uma imagem).

Para *esta* pura e simplesmente não há tal ser, mas somente um ser espiritual, isto é, livre, vivo, que somente pela delimitação da liberdade e da vida, nele, se torna uma imagem determinada. — Ambos, portanto, estão entre si assim como a pura morte está para a pura vida; porque aqueles não percebem em si mesmos a vida, o afigurar como ativo, esta vida não está, de fato, neles, mas na lei do representar, que os governa e constitui.

Encontra-se aqui um novo meio para expor a perspectiva que a doutrina-da-ciência tem do ser. — Alguns não-filósofos admitem uma força natural viva, uma alma do mundo, que, por assim dizer, detém seu livre figurar em configurações determinadas e fixa sua força de formação em planta, animal, homem e assim por diante. Que esta representação em si, do ponto de vista da filosofia, é totalmente incorreta e nula, é o que se entende; pois absolutamente não há, em si e como ser último, configurações tais como a planta, e assim por diante. Mas usemos essa imagem. Uma tal vida que forma absolutamente a si mesma certamente há; — somente a ela nos dirigimos; não a configurações
376 objetivas — a imagens, que se entendem como imagens e que não são unificadas a não ser com esse conceito. Ora, essa força de formação configura-se, certamente, segundo leis anteriores, em tais e tais imagens; e a soma dessas imagens é a consciência de todos nós, a única que *é* imediatamente e que já se encontra como sendo. — (Com essas imagens há um *duplo* relacionamento: ou se *é* elas mesmas, ou se é sua *imagem:* ou persistir

empreendida.

372 Logo, filosofia seria uma consciência *imediata*, que não pode ser imposta por argumentos, assim como não se pode impor ao cego o olho; que não pode ser demonstrada, mediada, ou algo assim, mas somente formada e desenvolvida.

Para maior esclarecimento:

modo de dizer, que possa ser interpretado e distorcido em si, ou acomodado. Sabemo-lo imediatamente, assim como temos consciência de nossa vida: só parece estranho para aqueles em quem ainda não despertou aquele olho.)

2) Qual é, então, a distinção interior própria entre aquela visão primeira, natural, do mundo e esta visão do mundo aumentada, filosófica: isto é, o que propriamente ocorreu com o homem na passagem da primeira para a segunda? (Isto é decisivo para a clareza da doutrina e tem as mais importantes conseqüências.) As *imagens*, expondo-se como tais, põem seu afigurado. Nessa operação da consciência o homem natural se absorve, com seu ser inteiro: por isso, a imagem mesma e o ser dessa imagem não se tornam visíveis para ele. *Ele se absorve:* isto é, seu ser é um produto das leis da consciência, inteiramente ocultas a ele: está preso e embaraçado nessa legislação que permanece obscura para ele. Nela repousa seu ser *formal*. — Em contrapartida, a consciência filosófica se desvencilha desse embaraço e, oscilando livremente sobre ele, eleva-se a uma consciência dele.

De passagem: liberdade de uma lei qualquer dá a consciência dessa lei. (Esta pró- 373
pria relação é uma lei fundamental. Lei: embaraço, cegueira, mecanismo. Consciência: um ver, adquirido por libertação.)

Esta é a essência e o mundo da filosofia, absoluta e especificamente diferente. Quem adquiriu isto, está no domínio da filosofia e é apto para ela, embora, sem dúvida, ainda não tenha adquirido nenhum conhecimento material propriamente filosófico; disto trataremos bem mais adiante!

Agora apenas duas observações que podem ser antecipadas:

1) Quem deixa subsistir de uma maneira qualquer, mesmo que seja com o mundo espiritual e ao lado dele, um mundo material — eles o chamam de dualismo —, não é filósofo. Raciocinar, ligar uma multiplicidade de conhecimentos, não é *filosofar:* isto pode ocorrer na consciência mais habitual. A isto se refere a expressão: vamos filosofar *sobre* isso; de hábito, tagarelar sonhos e ficções sortidos. — A diferença está na perspectiva fundamental. Um raciocinar, mover-se no conhecimento, construindo livremente e ligando conceitos, pode certamente ser um filosofar; mas não é *por isso* que se torna filosofar, e sim por sua perspectiva fundamental. Isto costuma-se não saber, não admitir, levar a mal, não lhe dar crédito; mas tudo isso não adianta nada: assim é.

2) Por isso, teríamos de desistir daquele nome insignificante: obviamente ela seria saber, teoria, doutrina; e, aliás, enquanto a outra se chamava doutrina-da-coisa, doutrina-do-ser, doutrina-do-mundo (e até "mundi-sapiência"), esta teria de chamar-se doutrina-do-conhecimento, da consciência, doutrina-da-ciência. a) A propósito do ser de que se tem consciência imediata, aquela diz: é um mundo material; esta: é uma consciência determinada de tal e tal maneira. b) Se ambas analisam, aquela afirma: o mundo contém isto e isto; esta: a consciência originária contém isto. — Por isso, filosofia não significa propriamente nada; somente quando se torna doutrina-da-ciência sua tarefa lhe é indicada com determinação: a palavra poderia perfeitamente ser formada de outro modo; mas um outro conceito não pode ser aplicado à tarefa obscuramente proposta há 374
milênios.

Seriam mal-entendidos: a) pensar que a doutrina-da-ciência é apenas o nome para *meus* escritos, aulas, e assim por diante, para designar algo historicamente dado, assim como: teoria da faculdade-de-representar, crítica da razão. — Não, ela é aquilo que é atribuído pura e simplesmente a todos e aquilo que todos procuraram desde que se começou a pensar com um certo grau de clareza. Poderiam objetar-me que meus escritos ou

aulas não são a doutrina-da-ciência: isso é outra coisa. Que a doutrina-da-ciência em geral não seja, e não seja a filosofia — o conhecimento procurado sob essa denominação vacilante e que vai além de todo conhecimento conhecido —, isso não podem saber, nem entender, justamente por serem cegos; mas não podem contestá-lo. Em tal controvérsia eu absolutamente não me envolvo; assim como não posso provar a ninguém sua própria existência. (Esta é, de fato, a existência espiritual superior de cada um, que não pode ser dada a ele.) b) Também não sou o primeiro a pensar assim sobre a filosofia, nem o único. Kant pensava precisamente assim: só que não o declarou com esta precisão. Idealismo transcendental significa exatamente o mesmo. Simplesmente não o entenderam (entenderam-no, sim, sobre algum ponto particular, mas não sobre os pensamentos fundamentais); mas, há bom tempo, o abandonaram inteiramente, mergulharam mais profundamente que nunca no materialismo e quiseram encontrar neste, fazendo ligações com o raciocínio, uma filosofia: filosofia-da-natureza. c) Nossa denominação é um neologismo. Sim: pois o conhecimento é novo, e nunca existiu anteriormente. — Não se devem forjar neologismos. Correto — se já há palavras antigas: "mundi-sapiência", por exemplo! Mas de quando data esta palavra; e que significa "novo", para eles? Ela foi fabricada pelos wolffianos, e com muita infelicidade. Seu despropósito foi tão universalmente sentido que quase ninguém mais a pronuncia, fora da *Biblioteca Universal* de
375 Nicolai. — De resto, é bom que, enquanto não se chega à compreensão, se fique com a palavra que designa a incerteza, a palavra filosofia.

*

Antes de prosseguir, quero mostrar, ainda por outro lado, a distinção fundamental entre a perspectiva não-filosófica e a filosófica. (Distinções fundamentais características estendem-se sobre o todo e vão até o fundo.)

Para *aquela*, o último é um *ser* material, dizia eu. E este — um ser que justamente *é*, que *aí está*, sem ser algo qualquer, e aliás um ser que persiste e subsiste morto, ao qual são aplicadas as propriedades, como algo inerente, não se sabe nem mesmo como e através de que: a mera substância pura, sem todos os acidentes — e que contudo *é:* (justamente o afigurado e o objetivo em geral de uma imagem).

Para *esta* pura e simplesmente não há tal ser, mas somente um ser espiritual, isto é, livre, vivo, que somente pela delimitação da liberdade e da vida, nele, se torna uma imagem determinada. — Ambos, portanto, estão entre si assim como a pura morte está para a pura vida; porque aqueles não percebem em si mesmos a vida, o afigurar como ativo, esta vida não está, de fato, neles, mas na lei do representar, que os governa e constitui.

Encontra-se aqui um novo meio para expor a perspectiva que a doutrina-da-ciência tem do ser. — Alguns não-filósofos admitem uma força natural viva, uma alma do mundo, que, por assim dizer, detém seu livre figurar em configurações determinadas e fixa sua força de formação em planta, animal, homem e assim por diante. Que esta representação em si, do ponto de vista da filosofia, é totalmente incorreta e nula, é o que se entende; pois absolutamente não há, em si e como ser último, configurações tais como a planta, e assim por diante. Mas usemos essa imagem. Uma tal vida que forma absolutamente a si mesma certamente há; — somente a ela nos dirigimos; não a configurações
376 objetivas — a imagens, que se entendem como imagens e que não são unificadas a não ser com esse conceito. Ora, essa força de formação configura-se, certamente, segundo leis anteriores, em tais e tais imagens; e a soma dessas imagens é a consciência de todos nós, a única que *é* imediatamente e que já se encontra como sendo. — (Com essas imagens há um *duplo* relacionamento: ou se *é* elas mesmas, ou se é sua *imagem:* ou persistir

no ser-imagem, ou tornar-se imagem desse próprio ser-imagem. — Tudo isto é tão simples que só é possível o mal-entendido por não acreditarem poder captá-lo nessa simplicidade e procurarem por trás disso algo muito mais remoto.)

*

Ficou claro: para a não-filosofia há, como o ser último, *coisas*. Para a filosofia, assim como a expusemos até agora, *conhecimentos* ou *imagens*, que, em si mesmos, ao serem entendidos, põem coisas, como aquilo que é afigurado neles.

Eu digo — levando mais adiante minha investigação: — mal se ganharia algo com isso, se em vez de coisas que, determinadas de uma maneira inconcebível, são tais — árvore, e assim por diante — houvesse imagens de uma árvore, e assim por diante, determinadas de uma maneira igualmente inconcebível. No máximo, isso seria uma perspectiva mais espiritual, mais viva e vivificante, do mesmo inconcebível. — Seu senso de verdade me dá razão, que agora tenho de legitimar.

Como não se ganhou nada; e quem pode dizê-lo? Aquele cujo conhecimento não quer contentar-se com a determinidade dada, mas quer conceber o *como* e o *por que*, os *fundamentos* dela: que deseja ter em si mesmo um conceito (conhecimento) da conexão do conhecimento. — O que deseja este? Uma imagem (conhecimento) de uma *lei*, pela qual seja determinada a essência-imagem que se apresenta imediatamente, e que esta se deixe conhecer como determinada por essa lei.

Isto será primeiramente analisado, em seguida esclarecido com um exemplo:

São-nos dadas imagens ou conhecimentos, como determinações da consciência: 377
estas são, e são o único ser para a perspectiva filosófica fundamental. — Mas, em primeiro lugar, há duas espécies delas: 1) as que se *apresentam imediatamente pela existência natural;* que, pelos não-filósofos, são tomadas por coisas e, pela filosofia, são conhecidas como imagens. 2) As que *não* se apresentam *imediatamente*, e cuja essência consiste em, através delas, ser conhecido o *fundamento da determinidade* das primeiras.

Como exemplo, utilizaremos aquele que também já foi usado antes: — os corpos repousam, eles se movem: os mesmos que repousavam se movem; o repouso tem um *grau* de firmeza, o movimento uma certa velocidade. — O que lá eram *coisas* são, para nós, imagens, e aliás imagens que se fazem pura e simplesmente *assim*. — Ora, pergunta-se se é forçoso permanecer no fato absoluto (assim é, e pronto), sem que fosse possível um conhecimento para além dele, no qual ele se mostrasse como conseqüência: — assim como a *coisa* se mostra a nós como conseqüência da imagem imediata. — Pelo menos exigimos que seja deste último modo. — Suponha-se, agora, que alguém encontrasse a *lei da gravidade*, da atração universal dos corpos e, a partir dela, concebesse todo e qualquer repouso, todo e qualquer movimento, tanto em seu ser em geral quanto em ter ele exatamente essa força ou velocidade: assim este teria, para uma imagem da primeira espécie — o caso, ou o repouso —, uma imagem da segunda espécie, uma imagem da *lei* desse figurar. (Claramente: a força de figuração seria intuída como estando sob uma lei, que, ela mesma, é uma imagem.)

E se o filósofo, além de imagens da primeira espécie, encontrasse imagens da segunda, com isso, de fato, algo estaria ganho, o conhecimento seria ampliado. Mas em particular — o que pode ser notado e esclarecido aqui mesmo — isto estaria ganho: 1) Essas imagens das leis para outras imagens se dão, diretamente e sem precisar de atenção, como puras imagens e conceitos: leis puras, não um ser subsistente, mas apenas determinando esse ser. — Gravidade, atração — *é, onde* está, onde tem sua sede? É apenas o determinante do ser. Assim somos poderosamente elevados à perspectiva espiritual. Se 378

algo assim ocorre a uma cabeça não-filosófica, e esta o corporifica outra vez, o que se pode fazer? — 2) Com isso, o ser absoluto e último é recuado para mais alto: pois é claro que as outras imagens — ou fenômenos, como podemos chamá-las — só são para que se explicite nelas a primeira imagem, a lei: a lei só se torna figurada e figurável em seu caso. Por isso, os fenômenos não são propriamente imagens autônomas, sendo em função de si mesmas, mas apenas figurações da lei — sua *visibilidade*.

E com isso a visão filosófica do mundo se tornaria mais elevada. O fenômeno imediato, isto é, tudo aquilo que se faz para o homem pela sua existência natural — quer seja tomado como um sistema de coisas ou como um sistema de representações —, não é o objeto próprio e verdadeiro do conhecimento; mas é somente manifestação de algo outro, das *leis;* e estas seriam aqui o objeto último.

Notem isto desde já, pois aqui, por sua abstração, salta aos olhos com a maior clareza possível: — Certamente a profissão-de-fé da filosofia, que eu por exemplo professo, e à qual desejo elevar a todos, e que não escondo, mas procuro declarar tão sem rodeios quanto for possível, é que o mundo dado — quer seja tomado como um sistema de coisas, quer como um sistema de determinações da consciência — absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento é nada: — e isto é para mim tão transcendentalmente claro que, diante de uma pretensa filosofia-da-natureza, e de todas as filosofias da mesma espécie, só posso compadecer-me de sua cegueira. — A saber, se perguntarem a mim ou à filosofia: — Então o mundo não aparece; ele não é, para aquele que se abandona ao fenômeno, a essa aparição natural? — eu digo, sem dúvida: — Sim. Mas se perguntarem: — Para o *conhecimemto intelectual*, o mundo é o entender-se e o conceber-se desse fenômeno a partir de si, como fundamento? — a resposta é: — *Absolutamente não!* — Somente uma imagem que *repousa* em si mesma
379 — que não tem nenhum fundamento fora de si — anuncia um verdadeiro ser. O mundo é inteiramente exposição das *leis*, seu espelho; somente as leis são. Quem o toma de outro modo, o faz justamente porque não adquiriu aquele *entendimento*, ainda não elevou a essência-imagem que traz em si ao entendimento de si mesma.

Este é um outro caráter da filosofia: ela é conhecimento que se vê *vir a ser*, conhecimento *genético*. Antes: somente o *conhecimento* é, não as coisas; aqui: o conhecimento *vem a ser*. — Lá — reconhecimento do conhecimento em seu *ser exclusivo;* aqui — o entendimento do conhecimento em *sua origem:* conhecimento intelectual do próprio conhecer. Isto — *entendimento* filosófico; aquilo — *intuição* filosófica.

Com isso descrevi em geral a *forma* da visão genética ou intelectual do ser (mas, para o olhar filosófico, não há nada senão conhecimento). Apliquemos isto mais adiante:

Deste ponto de vista, *leis*, e, aliás, leis que se expõem no fenômeno, naquilo que aparece e é dado imediatamente (na natureza) — leis naturais —, tornaram-se o ser último e absoluto. — Mas, se se verificasse que, com esse ser = y, o conhecimento ainda não se satisfizesse e aparecesse uma lei superior = x, cuja mera exposição seria a lei natural, da qual a mera exposição é z — a própria natureza —, então, com essa elevação acima de seu primeiro ponto terminal, se ampliaria o conhecimento intelectual.

Dois casos são possíveis: ou esse elevar-se do fenômeno — daquilo que, em algum entendimento, é posto como ser último e absoluto — a seu fundamento superior continua ao *infinito:* para esse x há ainda um u, que pode outra vez ser tomado, ininteligivelmente, pelo Absoluto, mas, penetrado pelo entendimento, é outra vez reduzido a um t — e assim por diante, ao incondicionado.

O resultado disso não seria, de nenhum modo, um *ser* absoluto, que detivesse o entendimento e o satisfizesse: não seria um *último;* mas apenas um ser tal que, durante um certo tempo, por erro e desentendimento, seria tomado por ele.

OU ENTÃO: há um fundamento último e absoluto (um *ser* absoluto), que satisfaz completamente o entendimento, e não somente o conhecimento provisório: um *último*, 380
cuja aparição seria a *proto-imagem*, a *imagem* em geral, da qual x seria, por sua vez, entendido como o fenômeno, e assim regressivamente, até o fenômeno que aparece pura e simplesmente.

A pressuposição de uma filosofia admite: que não é da primeira maneira, mas da segunda.

Pois — a filosofia levada a cabo, perfeita, a aplicação completa do olhar filosófico, é justamente o conhecimento daquela parte absolutamente última da imagem (do conhecimento, da consciência) em geral e dessa sua índole. — Por isso, esta é sua perspectiva: — Há certamente um Absoluto, originando-se por, de, a partir de si mesmo — Deus —, cuja revelação é o conhecimento (que é entendido como tal). E esse conhecimento é tal (expõe-se nessas formas determinadas) porque somente dessa maneira pode tornar-se visível: é determinado assim por si mesmo e sua essência própria é determinada assim, de maneira inteligível, e entendida pela filosofia.

Logo — agora o conceito está perfeito —, filosofia ou doutrina-da-ciência seria conhecimento do conhecimento em seu conjunto, do conhecimento como um sistema — e, aliás, conhecimento pelo *entendimento*, ou genético.

Eu digo: 1) ela é conhecimento pelo entendimento: pela visão do *fundamento*. — Ou seja: todo conhecimento é imagem, e por isso põe seu afigurado; o persistir nele é *intuição:* (conhece-se, por certo, mas não se conhece intelectualmente). Assim, a admissão de um ser dado é mera intuição sem nenhum entendimento. Em contrapartida, o conhecimento *intelectual* vê a imagem e, com ela, o afigurado virem a ser e originarem-se a partir de seu fundamento. Este é o conceber (conceito em um sentido superior: o intérprete e exponente da essência).

2) Ela é um tal conhecimento (intelectual) — do conhecimento *em geral*, em sua forma universal. — Em contraposição, torna-se mais claro: o conhecimento da natureza por sua lei e como visibilidade e figuração dessa lei é conhecimento genético de um *certo* conhecimento por um outro, de z por y. Caso essa lei, por sua vez, seja conhecida a partir de uma lei superior, digamos, da lei moral, há aqui, outra vez, um conhecimento conhecido a partir de outro conhecimento, mas não o conhecimento em geral, e, por isso, nunca a doutrina-da-ciência perfeita. — O conhecimento mesmo só poderia ser conhecido a partir do que não é conhecimento, nem imagem, nem mero fenômeno ou aparição de algo que permanece por detrás, mas é este próprio algo: o *ser absoluto* — sem dúvida, também, um ser absoluto conhecido pelo entendimento, mas absolutamente não posto pelo conhecimento, uma vez que, ao contrário, este é posto por ele. 381

Notem: 1) Opusemos a filosofia à não-filosofia nisto: esta última admite um ser permanente, enquanto a primeira só admite imagem, só conhecimento. Agora terminamos a própria filosofia com a admissão de um ser absoluto. Não nos contradizemos? Não; pelo contrário, com isso temos a ocasião de determinar o sentido de nossa afirmação. — O ser do não-filósofo é um ser dado na consciência imediata; ora, esse nós negamos inteiramente, vendo que, justamente por estar dado na imagem, ele é o figurado e o sabido. O nosso, em contrapartida, é o ser dado unicamente pelo *entendimento*, que transcende toda consciência fática. — Assim, tudo aquilo que põe pura e simplesmente a si mesmo: — o eu é o modelo disso. (Aqui concentramos resultados da mais alta importância. Quem já os conhece, o perceberá; quem ainda não, acredite nisto por enquanto e fixe estas proposições, para que lhe sirvam de guia.)

Assim como nos pontos de vista anteriores, também neste último e supremo queremos enunciar com clareza a perspectiva da doutrina-da-ciência, dando nossa adesão a uma certa perspectiva: — *Deus é:* correto! (Deixamos em suspenso, entretanto, um certo ponto.) — *Ele se manifesta, se revela:* correto! — a saber, no conhecimento, única e exclusivamente nele. O que *é*, é *Deus* em si mesmo e sua *revelação:* esta última — conhecimento! — Aquilo que, além disso, ainda parece ser, justamente apenas *parece* ser, ou seja, no conhecimento. — Não há um mundo, a não ser neste; porque ele é justamente
382 *imagem* de Deus e como imagem em geral é *entendido*. — Deus mesmo *é* no conhecimento; mas não como algo imediatamente dado nele, posto nele, mas somente pelo *entendimento do conhecimento*, entendido justamente como o entendemos aqui. Imediatamente, no conhecimento, Deus absolutamente não está (não há uma *intuição* dele), mas está apenas no entendimento desse próprio conhecimento como sua *revelação*.

*

Caráter fundamental da doutrina-da-ciência: o conhecimento com o caráter da *intuição* — seja ele qual for — é embaraço em uma lei qualquer, e produto dessa lei. Doutrina-da-ciência — entender completo, ver levado a cabo (em contrapartida, em toda parte fora dela, há algo que permanece oculto, que ainda está por ser visto), portanto completa *liberdade*. É conhecimento intelectual de *todo* conhecimento, na medida em que vê o saber, tanto em geral (que ele é) quanto em particular (assim como ele é), originar-se de seu fundamento e de sua lei. — Ora, essa visão é *liberdade* do conhecimento em relação à lei; é um pairar indiferente acima dessa lei; em contrapartida, todo outro conhecimento que não se entende assim e que é, nessa medida, intuição, é por um cego abandono à lei. Esta determina, exatamente como uma força natural cega, o representar.

Desse modo, doutrina-da-ciência é conhecimento completamente livre, que tem a si mesmo em seu poder. — A completude e perfeição da liberdade decorre justamente de que o conhecimento mesmo, em sua forma, é entendido a partir daquilo que, em si mesmo, não é conhecimento e imagem. — E é sob esse caráter de completa *liberdade* que a doutrina-da-ciência deve ser considerada preferencialmente aqui: este é o propósito de nossas conferências.

*

Aqui falamos sempre apenas de *conhecimentos*, de imagens que põem, fora de si, um ser, que só é em decorrência do enunciado da imagem. — Ora, o cognoscente, o eu, não se encontra apenas conhecendo — com esta observação passamos a uma nova
383 investigação —, mas também como *agindo*, atuando: não apenas como tendo imagens, mas também como sendo fundamento autônomo de determinações desse ser que, segundo a perspectiva habitual, põe suas imagens no interior do conhecimento. (Eu empreendo este discurso, conheço este escrito, assim como vocês, imediatamente.)

Mas — como, de acordo com a perspectiva fundamental da doutrina-da-ciência, esse agir também não é um agir em si, mas um agir em imagem — é somente em uma imagem, que por sua vez põe outras imagens, como os efeitos do agir, que vocês podem, caso tenham entendido bem o que foi dito acima, pensar esse agir em sua universalidade. Explicitá-lo em particular não é nosso projeto mais imediato; isso ocorre nas partes próprias da doutrina-da-ciência. — Mas importa-nos o seguinte:

O homem pode agir (do mesmo modo que, segundo o que foi dito acima, pode representar) impelido por alguma lei que reina sobre ele e que lhe está oculta. — É claro que, nesse caso, *ele* absolutamente não age, não é livre. *O eu age?* Não; isso é uma ilusão *Lei J. h*[1]. — J é apenas um elo na cadeia da necessidade natural.

[1] Falha no texto original, que traz apenas: *Gesetz J. h.* (N. do T.)

Pode bem ser que o agir do homem comum seja inteiramente assim. — Pensem numa planta: ela conserva a si mesma, se retrai, se expande, descreve as formas que tem de descrever, segundo suas leis. Dêem-lhe consciência, e permaneça oculta a ela a lei: ela, então, pensará que se desenvolve com liberdade. Aqui começa o movimento para sua consciência; por isso, este é para ela o *início*, aquilo sem o qual todo o restante não seria. — Houve raciocinadores que negaram a liberdade humana, alegando como exemplo uma esfera dotada de autoconsciência. Ela está parada: movam a mesa e surgirá nela a inclinação de mover-se para baixo. Isso é inteiramente claro e, pressupondo-se as forças sem consciência, inteiramente correto: o homem, também, é apenas um elo na série das forças naturais e, assim, está irresistivelmente condicionado: não há liberdade.

Não há liberdade; pois não há um início do acontecimento, um ser-princípio. 384
(Assim deve ser pensada a liberdade, assim a pensamos. Todo o resto é pura insensatez.)

Ora, deveria, entretanto, haver liberdade nesse sentido. Como teria esta de ser? Temos de pensá-la, construí-la. Esse é nosso postulado. Solicito sua atenção para isso: não é exatamente difícil, mas é sumamente significativo. Assim como na semana anterior, quero também agora tentar apresentar com clareza resultados que abrangem todas as pesquisas de minha vida e que, além disso, não são muito conhecidos. Ao mesmo tempo, espero poder, com facilidade, desvencilhá-los de uma série de escrúpulos e confusões, em que talvez estejam embaraçados.

Era no desconhecimento da força propulsora que repousava a consciência da liberdade. Se agora aquela fosse conhecida, e sua lei, com isso se ganharia a liberdade? Obviamente não: a *ilusão* se desfaria; ganhar-se-ia a contemplação do *vir-a-ser*, e mais nada. Também isso é sempre muito bom; e é justamente o que visam todos aqueles raciocínios.

Por que o eu não é livre? *Porque está posta uma força superior, em relação à qual a determinação da vontade do eu se comporta como efeito, como principiado.*

Uma tal força teria de ser inteiramente eliminada: não haveria *lei natural*. Mas lei natural é uma lei cujo estar-posta põe irresistivelmente e com absoluta necessidade um certo outro ser. Portanto, isso exclui, pura e simplesmente, no interior de seu domínio, a liberdade (o *iniciar):* esta é uma proposição puramente analítica. — O eu ou a vontade, portanto, teria de ser, ele mesmo, a força *natural* absoluta: não haveria ser sem ele, todo ser só seria por ele e como seu principiado. (Isto está contido no iniciar absoluto, no ser-*primeiro*, e é necessariamente pensado assim. Vocês absolutamente não podem pensá-lo de outro modo e também nunca o pensaram de outro modo, se alguma vez o pensaram com clareza: agora, isto deve apenas ser reconhecido claramente e mantido em mente para a vida.)

Portanto, *liberdade* significa: não há natureza acima da vontade, esta é sua única criadora possível; por isso, em geral, não há uma natureza absoluta, não há natureza a não ser como *principiado*. Quem afirma uma natureza absoluta pode, no máximo, deixar 385
para a inteligência a contemplação. Isto é claro, como mera proposição analítica. — Aqui não defendemos diretamente nenhuma das duas posições, mas meramente a coerência. Como uma filosofia-da-natureza pode admitir liberdade!

Vou deter-me aqui, para tornar mais claro, desde já, este pensamento, insólito para a perspectiva habitual, pois precisaremos muito dele e de nossa familiaridade com ele.

Não há natureza e não há ser, senão pela vontade; os produtos da liberdade são o verdadeiro ser. — Uma vez que poderemos vir a afirmar a liberdade, tal poderia ser exatamente nossa opinião. — O mundo-dos-sentimentos *dado* se reduziria com isso à visibilidade, representabilidade do superior, das criações da liberdade; esse mundo, com todas

as suas leis, só está aí para isso — para ser a matéria-prima, a esfera à qual a liberdade se aplica; também não é posto *em si*, mas pela possibilidade de figurar, de expor a liberdade. Aquilo que a liberdade lhe aplica, permanece o *verdadeiro*. — Intuam-no na imagem! O que *cria* a natureza? Vão à selva mais primitiva, que nunca foi pisada por um pé humano: mal poderiam encontrar algo que os atraia e satisfaça. Entre nós a vegetação é ordenada, determinada, enobrecida; assim também os animais; por toda parte como que novas criações: habitações humanas e edifícios, a fala e a escrita. Onde, em tudo aquilo que nos cerca, se esconde a menor coisa que fosse puro produto da natureza; onde ainda poderíamos encontrá-la? Será que os filósofos-da-natureza nunca lançaram um olhar sequer àquilo que os cerca, e não encontraram nele nenhum outro princípio, além da morta lei natural?

A vontade — princípio absolutamente *criador*, que engendra puramente *a partir de si mesmo* um mundo particular e uma esfera própria do ser. A natureza — mera matéria passiva, sem nenhum *impulso*. Sua conformidade à lei, seu impulso ao desenvolvimento são mortos para carregar a nova vida e o espírito da liberdade. Esse é o primeiro ponto!

Mas vamos adiante: — Na medida, entretanto, em que esta vontade absolutamente
386 criadora é fundada e antecipada por imagens (conceitos-de-fim) de sua causalidade (que e por que isto é assim e tem de ser assim, é algo que não temos de investigar aqui; basta pressupô-lo e encontrá-lo confirmado na percepção efetiva de nós mesmos, na autoconsciência), essas imagens são tais que não *enunciam nenhum ser* nem o *põem imediatamente*, mas só poderiam obter o ser correspondente a elas pela *causalidade livre*. (O discurso que quero pronunciar, o texto que quero escrever, a ordem que quero produzir nos utensílios de um aposento ou mesmo em uma sociedade de homens: tudo isto são imagens ou conceitos *puros*.)

1) *Livre*, absolutamente *criador* é somente aquele cujo agir tem por fundamento tais conceitos, que não se originam da esfera do ser dado: — que age nessa esfera por conceitos que pairam claros e translúcidos diante dele e os expõe no mundo do dado. (Do contrário, é a *natureza-dos-sentidos*, que, apenas repetida na imagem, repete-se também no ser.) Esta é a segunda característica.

2) Esta é a mesma visão do mundo que adquirimos acima, em nome da doutrina-da-ciência; só que aqui ela está ampliada e esclarecida. Do conhecimento das imagens do ser dado elevamo-nos à sua lei = x; julgamos: em verdade só a lei é, e o ser que aparece é exclusivamente o caso singular (o concreto) que torna possível intuir e representar a lei. Mas eu dizia, além disso: essa própria lei, com todos os seus fenômenos, poderia bem, por sua vez, ser somente a visibilidade de algo superior = y, da *lei moral*. Isto, lá, era uma expressão inteiramente inexplicada; agora está clara. Aquela se espelha e se expõe nos *conceitos puros*, que estão no fundamento de uma vontade absolutamente livre, que não continua o ser natural, mas faz sair de si um ser próprio.

Portanto, como fica agora a relação? *Aqui o verdadeiro ser;* ali somente a visibilidade para ele, justamente a esfera de ação, matéria a que é aplicado e na qual é realizado.
387 Desse modo — um conhecimento que não enuncia nenhum ser, mas algo que, por toda eternidade, deve somente *vir a ser*. — Há verdade em nosso conhecimento? Sim: mas não no conhecimento daquilo que aí está, e sim no conhecimento daquilo que deve *eternamente vir a ser*, por nós e por nossa liberdade; deve vir a ser puramente a partir do espírito, criado e exposto no dado, que somente para isso aí está. Não somente dizer isto, mas acreditar com toda seriedade, viver dentro disto, conceber seu contrário como uma visão lamentável, digna de compaixão — é a perspectiva da doutrina-da-ciência. Esta a enuncia exatamente assim e sem rodeios, não como uma mera afirmação sensacionalista,

pela qual se quer ganhar prestígio, sem, entretanto, acreditar nela e sem considerá-la verdadeira. — *É*, não aquilo que nos aparece como sendo, nem sequer aquilo que todos nós, e os mais nobres e melhores de nós, *somos*, mas aquilo pelo que lutamos e eternamente lutaremos. — O que te tornaste é apenas o degrau, a condição para o momento; tão logo te deténs e fazes menção de ser, cais no nada.

Conhecimento é imagem do *ser* — de Deus: mas não o conhecimento que põe outra vez um ser a partir de si mesmo, e sim o que põe um *vir-a-ser:* a imagem da liberdade eternamente criadora, pairando acima, com suas leis que se enunciam por toda eternidade em conceitos puros — este é o mundo; e querer satisfazer-se com um mundo inferior é um disparate deplorável. — Mas aquele mundo verdadeiro está unicamente na *imagem-modelo*, não *sendo*, mas devendo *vir a ser*. Isto confirma perfeitamente a perspectiva da filosofia, que enunciamos antes: só o conhecimento é, e nada fora dele. — A *imagem* de um mundo, e não, porventura, um mundo mesmo, é a aparição, o fenômeno do ser absoluto. (Isto foi ignorado, a realidade posta no ser dado, e a ética recuperada apenas como um apêndice maravilhoso.)

*

Essa é a convicção e a visão-do-mundo da doutrina-da-ciência. As palavras, penso eu, são claras, e não se prestam a mal-entendidos. Só é difícil acreditar que isto é dito a sério e que não é afirmado nada mais do que isso, assim tão simples. Além disso, esse 388
modo-de-pensar inspira naturalmente respeito: pode dar ocasião a dúvidas, calúnias, mas dificilmente ser seriamente desprezado. — Não se pode ser assim, o homem é fraco, a sensibilidade sempre volta a impor-se a nós! Muito bem, sois portanto um povo desprezível, indigno, vós que falais assim e confessais em voz alta: além disso, sois lastimáveis tolos; pois quem vos pediu essa confissão de vossa indignidade? — Quem tem tal modo-de-pensar adapta-se mal ao mundo, cria para si mesmo desgostos por toda parte! Seres desprezíveis! Por que cuidais mais de adaptar-vos aos outros, do que de adaptá-los a vós e corrigi-los para vós? Quem está direito não deve adaptar-se ao que não está, mas, inversamente, aqueles que não estão direitos devem ajustar-se a quem está; e este não quer a aprovação dos maus — para isso ele mesmo teria de tornar-se um deles —, mas quer formar e corrigir os maus, para que estes possam ter sua aprovação. Sem dúvida, quem está direito tem também de trazer consigo a habilidade e a coragem; mas sem estas também não se chega ao que é direito. — Mas alguém poderia admitir que assim é, e, no entanto, perguntar: — Como chegar a isso? — Somente pela formação de seu próprio olho interior. De fora, pela mera crença, isto não advém: ele tem de tê-lo em si mesmo!

Lei moral, portanto, é a imagem de um supra-sensível, puramente espiritual, ou seja, de algo que não é, mas deve, apenas, vir a ser, por obra do iniciador absoluto do ser, a vontade.

Verdadeiramente livre, como agente, é somente aquele que age segundo tais *conceitos puros*. Pois uma lei natural que o impelisse não poderia ocultar-se, já que o critério do conceito ético é o seguinte: não conter, absolutamente, algo que é, mas expressamente aquilo que *não é*. E somente assim, também, ele está *seguro* de sua liberdade.

Se compararmos isto com a filosofia ou doutrina-da-ciência, sabemos: chama-se filósofo, para nós, aquele cujo conhecimento é inteiramente livre e perfeito. — Aquele que aqui foi descrito como verdadeiramente livre tem esse conhecimento supremo e per- 389
feito; penetrou até o conhecimento puro do verdadeiro ser; é, por isso, um homem de ciência, um teórico. Mas o que *mais?* Ele *vive* e *pratica* o conhecimento filosófico: aquilo que, lá, estava em repouso e inativo, tornou-se aqui impulso e determinação de uma vida

criadora do mundo. Nele a filosofia é criadora do ser, portanto *aplicada*. *Aplicação* da filosofia é uma *vida ética*.

(Uma vida *ética:* não meramente uma vida que não seja contrária à ética, que não seja injusta, viciosa — essa neutralidade ainda é confundida, pela maioria, com a ética —, mas uma vida verdadeiramente, positivamente ética, que cria o mundo ético, isto é, aquele que está contido no conhecimento como *devendo ser* pura e simplesmente, e que o aplica ao mundo dado, que está aí apenas para isso. Mas, para isto, o olho interior deve estar formado para ver esse supra-sensível: e essa formação do olho é a doutrina-da-ciência.)

Assim: absoluta elevação acima da natureza, vida a partir do puro espiritual conhecido, é a filosofia ou doutrina-da-ciência convertida na própria vida e em seu estímulo. A filosofia, em sua aplicação, significa: a filosofia na vida, na ação e na criação, como força fundamental própria, formadora do mundo; ela se coloca no ápice da formação do mundo, em seu sentido mais próprio e mais elevado.

Essa filosofia aplicada só pode ser vivida; não pode ser comunicada em um discurso, em uma nova imagem. — Por isso, conferências de filosofia aplicada, assim como anunciei, propriamente não há. (Fazer conferências, como um meio de despertar outros para essa convicção arrebatadora e para a vida que decorre dela, isto pode certamente ser, do ponto de vista de uma pessoa, sua vida espiritual, a obra proposta a ela. Mas isso não vem ao caso aqui.)

Mas, em um sentido diferente e derivado, conferências sobre a vida espiritual como aplicação da filosofia, imagens de uma tal vida, também teriam de chamar-se filosofia
390 aplicada (justamente em *imagem*, em um mero conhecimento, que não põe seu ser imediatamente, como o conceito-de-natureza, mas apenas o exige. E esse teria sido, portanto, o sentido de meu anúncio.) — A doutrina-da-ciência deveria ser considerada por nós como sabedoria, guia da vida e da ação; — o que, de resto, também se chama: filosofia prática. E, com efeito, é a esse domínio que se referirão nossas investigações; era isso, também, que estava anunciado. Contudo, deixei indeterminada sua esfera mais restrita, embora para mim ela estivesse bem determinada; pois não queria atrair a mera curiosidade e não queria despertar nenhum outro interesse que não o puramente científico, sem nenhuma referência ao objeto particular — até que, nas próprias conferências, eu tivesse encontrado a ocasião para dispor meus ouvintes à seriedade necessária e fazê-los esperar apenas por essa rigorosa seriedade.

Com efeito, o objeto particular destas conferências me é prescrito com *rigorosa necessidade*, da seguinte maneira: Se eu quisesse efetivamente tratar, de maneira cabal e completa, do objeto que acaba de ser descrito e deduzido, ou se pudesse fazê-lo neste espaço de tempo, ou seja, fornecer a descrição completa da vida do espírito, eu teria de fazer preceder essa descrição e colocar à sua frente a investigação sobre as *condições exteriores* dessa vida inteiramente livre e espiritual; a descrição de um *estado-do-mundo* que deveria estar *previamente dado*, caso se devesse chegar universalmente à liberdade ética exigida. — E como, por certo, não quero perfazer, mas começar, tenho de iniciar pelo começo natural: tenho de fornecer aquela investigação, que faz parte dos capítulos preparatórios; portanto, é este propriamente meu projeto nestas conferências: *expor as condições externas da liberdade ética, que se encontram no mundo dado.*

Captemos mais uma vez, com rigor, aquele conceito. A vontade é o princípio absolutamente criador do verdadeiro mundo; este — seus produtos e efeitos. Aquela tem seu conteúdo dado, seu alvo a ser visado, na lei moral: nesta estão prefigurados os efeitos;
391 mas esses efeitos são novas determinações do *mundo dos sentidos* previamente dado. —

Pergunta-se, então: — Sob esse aspecto, está este apto para acolher a marca de uma vontade livre e espiritual? Ou como teria de ser, caso não o fosse pura e simplesmente, e como, nesse caso, deveria ser tornado apto? — Portanto, é ao mundo circundante, como esfera do agir livre, e, portanto, de certo modo, à *natureza*, e, aliás, quanto à sua adequação para uma atuação ética livre, que teríamos de dirigir a atenção. Este, universalmente, o lugar da investigação.

Primeiramente, então: esta investigação — embora, pelo que foi visto até agora, tenha aparecido como preliminar à filosofia aplicada — é também uma parte desta. Pois, caso o mundo, em seu estado dado, não se encontrasse apto para aquela atuação, a primeira de todas as exigências da lei moral — e, desta vez, a única que está na ordem do dia — é dar-lhe a configuração adequada. Esta mesma é, portanto, a primeira exigência feita à vontade moral: logo, ensinamos a ética mais imediata do tempo. — Isto de modo geral. Agora, mais perto do assunto:

O mundo dado, na medida em que é determinado unicamente pela lei natural, é, com toda certeza, adequado à liberdade; pois, segundo a lei originária da aparição e da essência-imagem em geral, ela é apenas a *visibilidade* do ético, da liberdade. — A liberdade é o mais alto princípio, pelo qual a natureza desaparece no nada: esta pode desenvolver-se por si, mas não pode resistir ao princípio superior: este começa, justamente, por *matar* aquele desenvolvimento vazio, para a acolhida da Idéia. Sob esse aspecto, portanto, não é preciso nenhuma investigação particular sobre a aptidão; essa investigação está excluída de antemão. O que a liberdade deve, somente *ela* pode, não a natureza; mas tudo o que ela pode, esta acolhe sem resistência. — Mas a *liberdade* só pode atuar sobre ela; e está dividida entre vários indivíduos, cada um dos quais, em referência à natureza, é *incondicionalmente* livre. Essa liberdade incondicionada de diversas vontades pode 392
obstruir-se e tolher-se; e assim surge não-liberdade para o indivíduo, porque todos querem ser incondicionalmente livres.

Portanto: *Uma* vontade de acordo consigo, e não haveria, em parte nenhuma, obstrução da liberdade: todo o nosso problema seria eliminado. Mas *são* várias vontades, possivelmente conflitantes entre si; daí a possibilidade da obstrução da liberdade.

A lei natural — eventualmente, uma certa organização natural — não pode conciliar esse conflito; pois a natureza não comanda, em geral, a liberdade: portanto, tem de ser uma *lei ética;* uma lei que se dirigisse à liberdade de todos, estivesse deposta no conhecimento de todos, a lei fundamental e, por assim dizer, o fiador de toda lei moral — pois determina até que ponto pode ir a liberdade de cada indivíduo sem perturbar a dos demais. Assim, o domínio da liberdade é como que dividido em duas esferas: a) a esfera da causalidade livre de cada indivíduo; b) a esfera que nenhum deles poderia tocar imediatamente. — Por essa lei, aquele conflito é *apartado* e, desse modo, o único perigo com que se defrontava a liberdade é suprimido.

Ora, essa é a *lei do Direito:* está *pura e simplesmente aí*, como condição externa da liberdade ética; portanto, tem de reinar, como *absolutamente firme* e *dada*, como pura e simplesmente obrigatória, do mesmo modo que uma *lei da natureza.* — Aquela condição externa é, portanto, o *Direito*, o *mundo jurídico;* a primeira lei tem de produzir, preliminarmente, o estado de Direito. A investigação daquelas condições preliminares, portanto, teria de descrever exatamente isso: seria *doutrina-do-Direito.*

Ora, também esse não é o meu propósito: ensinei a doutrina-do-Direito no ano passado e, além disso, escrevi um livro sobre ela; — mas: poderíamos não considerar a lei jurídica como pondo um estado já dado, portanto apenas teoricamente, mas considerá-la praticamente, como um *mandamento* ético a todos, como aquilo que todos nós *devemos* conceber em primeiro lugar, para depois cada um passar à sua parte.

Mas, em seguida, dissemos: não *podia* ser de outro modo; um *estado de emergência*, ocasionado pela insciência e o despreparo geral, e também pela insciência própria do indivíduo — que não tem culpa, enquanto não lhe foi fornecido o ensinamento. — Não nos queixamos disso, não repreendemos os homens, mas reconhecemos a emergência.
397 Seja o que for que mostremos a seguir, quem se sentir atingido pode suportá-lo: ele é inocente e puro, contanto que não se oponha à doutrina e não se obstine contra ela.

Não digo isto para, eventualmente, resguardar-me de perigos, mas para resguardar vocês, e mostrar-lhes o espírito que os preserva dos sentimentos de malevolência, escárnio, inveja, e assim por diante, que poderiam ser suscitados, nos menos instruídos, por muitas das considerações seguintes; na medida em que tantas coisas, que o povo (formado pela mera história) venera, poderiam aparecer sob outra luz.

A fonte dessas paixões é justamente aquela cega veneração pelo meramente histórico, e a inveja por não estar naqueles lugares venerados. — Quem verdadeiramente entrou no âmbito da clara compreensão e no esplêndido prazer que esta proporciona não tem de invejar a nenhum homem, e não deseja nenhum outro destino. O seu é o mais glorioso e o mais empolgante. Por isso, nenhuma consideração que coloque os outros sob uma luz desfavorável pode elevá-lo ao orgulho: ele tem seu lugar inalterável.

Somente quem ainda não se apropriou do conhecimento, quem o vislumbra como um relâmpago, como um componente que ainda não faz parte dele, e, por isso, ainda o separa de si mesmo pode, através dele e das verdades que nele contempla, ser tirado de seu equilíbrio e levado ao orgulho, à altivez e a todas as suas conseqüências. Aquele cuja vida própria e constante é o conhecimento, para quem este constitui seu próprio ser, não se vê mais separado dele: o olhar dele é o seu. Mas, nesse olhar, ele é tomado, pelo contrário, de profunda melancolia, e de compaixão pela sorte dos que são forçados, pelas relações históricas, a guiar os destinos dos povos e a tomá-los a seu cargo, sem entretanto terem em si mesmos a perfeita clareza; aos quais, muitas vezes, deve impor-se a
398 compreensão de que precisam de conselhos e que, no entanto, não encontram fora de si nenhum conselho que os satisfaça.

Nesse espírito vejo as relações atuais do mundo; nele direi tudo o que direi sobre elas. Nele desejaria também que o recebessem. Desejaria elevá-los ao éter puro da ciência, e preenchê-los com os nobres e altos sentimentos que ali se encontram; mas não fornecer matéria nova para paixões menos nobres, que as relações de todos nós, acima das quais, justamente, queremos elevar-nos, já engendram e alimentam suficientemente.

Portanto, é aos estudantes da ciência, não ao povo, que se dirige este ensino, e somente nesse sentido puramente científico.

*

Mas se alguém, mesmo sob essa condição, não quisesse admiti-lo: — Por quê? Nesse caso as coisas se tornariam diferentes e melhores; isso não *deve* acontecer, em nenhum futuro possível! — o que deveríamos fazer? Todo desvio da justiça é desculpado pela emergência. Quem quer perpetuar essa emergência, quer a injustiça por si mesma. É inimigo do gênero humano: isto deve ser dito e ele deve ser tratado como tal. É preciso pura e simplesmente abrir caminho para a justiça; se ele, de modo nenhum, quiser sair do caminho, esse caminho deve prosseguir, mesmo por sobre ele.

Mas, ainda que não fosse assim, poder-se-ia temer que isto, mesmo no presente, viesse a causar prejuízos. — Desordem! — Como assim? — "Dizes, sem dúvida, que não é para o presente: mas, e se não derem atenção a isso, não o respeitarem?" — Muito bem: então a culpa é *deles*. Coíbam esses desordeiros com as mesmas armas com que coíbem outros, com a aprovação e a mandado da ciência.

Portanto:

1) Toda ciência é fundamento de ação; uma ciência vazia, sem nenhuma referência à prática, não há: isso se mostrou impositivamente.

2) Disto resultam *duas categorias* sociais *fundamentais:* o *povo* e os *teóricos,* os 395
homens de ciência — que, sem dúvida, não devem, exteriormente, ser rigorosamente separadas e cujos componentes podem mesmo entrecruzar-se em pessoas singulares (ou seja, a mesma pessoa pode, sob certo aspecto, ser *povo,* em relação a muitas idéias que fundam atos, mas, sob outro aspecto, ser um teórico). — Para o primeiro existe somente aquilo que funda imediatamente a ação; aos últimos compete a *visão prospectiva:* são livres artistas do futuro e de sua história, lúcidos arquitetos do mundo, a partir do primeiro, tomado como matéria sem consciência.

3) Assim, a expressão: Isso pode ser verdadeiro na teoria, mas não vale na prática — só pode significar: Para *agora* não; mas deve valer com o tempo. — Quem tem outra opinião, não tem nenhuma perspectiva do progresso, toma o contingente, condicionado pelo tempo, por eterno e necessário: é povo ou, mais propriamente, *plebe.* Pois o *povo* se funda na pura insciência de seu próprio ponto de vista, porque não conhece outro, não tem o contrário, o único que torna possível toda distinção. Mas quem conhece o contrário, o combate e se apresenta positivamente como o que está certo, é *plebe,* e sua essência, *orgulho de camponês.* Quem cultiva a gleba e vive com os animais não pode ter a elasticidade dos membros e o hábito de asseio que convêm; mas quem exigirá isso dele? Mas se ele põe nessa grosseria, nesse mergulho no lodo, a ponto de respingá-lo por todos os lados, a honra e a bravura, se ele o exagera propositadamente, despreza os brandos e asseados, contrapondo-os a si como efeminados; então isso é plebeísmo; assim também aqueles que se orgulham precisamente de sua cegueira espiritual e de sua total insciência.

Ora, aqui falamos meramente daquilo que se chama, para nós, no sentido designado, puramente científico: o objeto anunciado faz parte, portanto, do âmbito daquilo que por ora não vale, não está na história (portanto, não faz parte de *c*) e também não *pode* estar nela (portanto, não faz parte de *d*), mas é um dos pontos mais afastados.

Ao dizermos: não *pode* valer para agora — dizemos: *deve* valer para agora? Vá e 396
execute-o! — Contradizemo-nos frontalmente? Quem o capta assim, o distorce. O que quer que dissermos, não importa aos que estão vivos. Deixai que cuidem de sua execução imediata aqueles que viverão quando for tempo, ou que eles protestem contra isso: mas tu, homem do presente, *cala-te;* absolutamente não me dirijo ao presente e não falo do presente.

Mas isto, talvez, dizemos: tem de ser posto, desde logo e desde já, no presente (c), algo a partir do qual possa desenvolver-se, termo a termo e passo a passo, aquilo que agora é totalmente *impossível,* para que *venha a ser* possível. Não o alvo, o estado perfeito, mas apenas o meio mais próximo para alcançá-lo, é o que temos em mente.

Talvez seja bom nomear desde logo o meio: o *estado de Direito* deve tornar-se pura e simplesmente o estado *de todos;* para isso nem todos estão aptos; portanto, é exigida, de imediato, uma formação de todos para esse fim, *educação* — uma educação esclarecida, à qual seja indicado seu alvo determinado. (Não se pense que a educação para a cidadania permanece unilateral: tudo está contido nela, contanto que seja pensada a verdadeira cidadania. Isso também se mostrará.)

Talvez nem mesmo isso seja imediato: portanto, tem de ser tornado possível, é preciso *pensar* sobre isso. Em todos os casos, portanto, isso deve ser conhecido, e também o que se segue disso: portanto, seu conhecimento e sua doutrina são, *com toda certeza,* imediatamente práticos, mas, por ora, nada mais o é. Assim permanecemos puramente em nosso campo doutrinário, e também o executamos imediatamente.

Mas, em seguida, dissemos: não *podia* ser de outro modo; um *estado de emergência*, ocasionado pela insciência e o despreparo geral, e também pela insciência própria do indivíduo — que não tem culpa, enquanto não lhe foi fornecido o ensinamento. — Não nos queixamos disso, não repreendemos os homens, mas reconhecemos a emergência.
397 Seja o que for que mostremos a seguir, quem se sentir atingido pode suportá-lo: ele é inocente e puro, contanto que não se oponha à doutrina e não se obstine contra ela.

Não digo isto para, eventualmente, resguardar-me de perigos, mas para resguardar vocês, e mostrar-lhes o espírito que os preserva dos sentimentos de malevolência, escárnio, inveja, e assim por diante, que poderiam ser suscitados, nos menos instruídos, por muitas das considerações seguintes; na medida em que tantas coisas, que o povo (formado pela mera história) venera, poderiam aparecer sob outra luz.

A fonte dessas paixões é justamente aquela cega veneração pelo meramente histórico, e a inveja por não estar naqueles lugares venerados. — Quem verdadeiramente entrou no âmbito da clara compreensão e no esplêndido prazer que esta proporciona não tem de invejar a nenhum homem, e não deseja nenhum outro destino. O seu é o mais glorioso e o mais empolgante. Por isso, nenhuma consideração que coloque os outros sob uma luz desfavorável pode elevá-lo ao orgulho: ele tem seu lugar inalterável.

Somente quem ainda não se apropriou do conhecimento, quem o vislumbra como um relâmpago, como um componente que ainda não faz parte dele, e, por isso, ainda o separa de si mesmo pode, através dele e das verdades que nele contempla, ser tirado de seu equilíbrio e levado ao orgulho, à altivez e a todas as suas conseqüências. Aquele cuja vida própria e constante é o conhecimento, para quem este constitui seu próprio ser, não se vê mais separado dele: o olhar dele é o seu. Mas, nesse olhar, ele é tomado, pelo contrário, de profunda melancolia, e de compaixão pela sorte dos que são forçados, pelas relações históricas, a guiar os destinos dos povos e a tomá-los a seu cargo, sem entretanto terem em si mesmos a perfeita clareza; aos quais, muitas vezes, deve impor-se a
398 compreensão de que precisam de conselhos e que, no entanto, não encontram fora de si nenhum conselho que os satisfaça.

Nesse espírito vejo as relações atuais do mundo; nele direi tudo o que direi sobre elas. Nele desejaria também que o recebessem. Desejaria elevá-los ao éter puro da ciência, e preenchê-los com os nobres e altos sentimentos que ali se encontram; mas não fornecer matéria nova para paixões menos nobres, que as relações de todos nós, acima das quais, justamente, queremos elevar-nos, já engendram e alimentam suficientemente.

Portanto, é aos estudantes da ciência, não ao povo, que se dirige este ensino, e somente nesse sentido puramente científico.

*

Mas se alguém, mesmo sob essa condição, não quisesse admiti-lo: — Por quê? Nesse caso as coisas se tornariam diferentes e melhores; isso não *deve* acontecer, em nenhum futuro possível! — o que deveríamos fazer? Todo desvio da justiça é desculpado pela emergência. Quem quer perpetuar essa emergência, quer a injustiça por si mesma. É inimigo do gênero humano: isto deve ser dito e ele deve ser tratado como tal. É preciso pura e simplesmente abrir caminho para a justiça; se ele, de modo nenhum, quiser sair do caminho, esse caminho deve prosseguir, mesmo por sobre ele.

Mas, ainda que não fosse assim, poder-se-ia temer que isto, mesmo no presente, viesse a causar prejuízos. — Desordem! — Como assim? — "Dizes, sem dúvida, que não é para o presente: mas, e se não derem atenção a isso, não o respeitarem?" — Muito bem: então a culpa é *deles*. Coíbam esses desordeiros com as mesmas armas com que coíbem outros, com a aprovação e a mandado da ciência.

"Mas podem lidar com isso sem precaução; podem difundi-lo entre o povo — no sentido indicado acima!" — Mesmo contra isso a ciência os previne com toda seriedade. Já enunciei acima o fundamento dessa advertência: quero também enunciar a adver- 399
tência ainda mais determinadamente. Por exemplo, os teólogos que trazem ao púlpito controvérsias sobre a autenticidade dos livros canônicos — explicações conflitantes — e recitam diante do povo seus cadernos críticos e exegéticos são inábeis, ridículos e, penso eu, objeto de riso geral. Não menos ridículo seria o estudante da ciência que, para fazer o povo admirar sua arte, usasse nossas proposições para fins polêmicos. Isso são travessuras juvenis, alheias à seriedade da ciência: o estudante da sabedoria nunca as deixará de lado cedo demais. Felizmente, aqueles são objeto de riso mesmo para o povo, que toma o que é pelo absolutamente necessário. O próprio mal traz consigo seu remédio. — Além disso, quem é capaz daquilo já mostra que tem tino científico, e terá também a perspicácia que o acompanha.

"Sim: contudo, ainda não está provada a impossibilidade absoluta de ocorrer um daqueles abusos; o que, sem teu ensino, não ocorreria." Não, certamente não! Se sabes de outros meios, além dos indicados, que *eu* deva usar, comunica-os a mim, que *tu* possas usar, usa-os. — Não, diz aquele: tu absolutamente não deves ensinar; assim aquilo seguramente não se realizará, este é o verdadeiro meio! — Perdão! E esse é o único que não pode ser usado. — Isso vem a dar exatamente no mesmo que antes: a inimizade contra o homem, e sobre esta nós já falamos. Em função do abuso, suprimir o uso — significa, justamente, sentenciar a humanidade a que tudo permaneça no estado antigo. — Tudo foi mal usado, tudo *pode* sê-lo, e seguramente o será; com isso não acontece nada de novo.

*

Mas também essa liberdade de ensino existe efetivamente, por tradição e historicamente, em nossa Europa cristã; e quem a prova não quer conservar esse (dado) histórico, mas introduzir algo inteiramente novo e inédito. Por toda parte *instituições de ensino*, e 400
um símbolo filosófico, que não deve ser transmitido inalterado, mas ampliado; para isso, portanto, *liberdade*, e conservar a esta é dever do ensinante. Este pode errar; nesse ponto outros podem contestá-lo. O assunto permanece no domínio da *doutrina*. — Esse é nosso Paládio; e quem o quer de outro modo, teria de ser inimigo da humanidade. Uma tal disposição seria pura e simplesmente injusta, e nenhum homem poderia, com boa consciência, permanecer nela.

Este é o rigor doutrinal; mas de fato não é assim. Eu já disse em outra ocasião que mesmo aqueles, com os quais estamos envolvidos em uma justa guerra,[2] não provaram aquele princípio em sua universalidade.

Isto como introdução.

[2] Isto é, os franceses. Fichte se refere à "guerra de libertação" alemã (contra a conquista napoleônica) discutida no capítulo seguinte: "Sobre o conceito da verdadeira guerra". (N. do T.)

ÍNDICE

FICHTE — Vida e obra V
Cronologia XII
Bibliografia XIII

Nota do Tradutor 1

SOBRE O CONCEITO DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA OU DA ASSIM CHAMADA FILOSOFIA 3
Prefácio da Primeira Edição 5
Prefácio da Segunda Edição 7
Cap. I — Sobre o conceito da doutrina-da-ciência em geral 11
§ 1. Conceito da doutrina-da-ciência, estabelecido hipoteticamente 11
§ 2. Desenvolvimento do conceito da doutrina-da-ciência 15
Cap. II — Colocação do conceito da doutrina-da-ciência 20
§ 3. 20
§ 4. Em que medida a doutrina-da-ciência pode estar segura de ter esgotado o saber humano em geral 21
§ 5. Qual é o limite que separa a doutrina-da-ciência universal das ciências particulares fundadas por ela? 23
§ 6. Como se relaciona a doutrina-da-ciência universal com a lógica em particular? 25

A DOUTRINA-DA-CIÊNCIA DE 1974 35
Nota introdutória à segunda edição 37
Nota introdutória à primeira edição 39

PRIMEIRA PARTE

PRINCÍPIOS DE TODA A DOUTRINA-DA-CIÊNCIA 43
§ 1 — Primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado 43
§ 2 — Segundo princípio, condicionado segundo seu conteúdo ... 49
§ 3 — Terceiro princípio, condicionado segundo sua forma 52

SEGUNDA PARTE

FUNDAÇÃO DO SABER TEÓRICO 63
§ 4 — Proposição primeira 63
A. *Determinação de proposição sintética a ser analisada* 64
B. *Síntese das contraposições contidas na proposição estabelecida, em geral e universalmente* 65
C. *Síntese por determinação recíproca das contraposições contidas na primeira das proposições opostas* 67
D. *Síntese por determinação recíproca das contraposições contidas na segunda das proposições opostas* 71
E. *Unificação sintética da contraposição que ocorre entre as duas espécies de determinação recíproca que foram estabelecidas* 75
DEDUÇÃO DA REPRESENTAÇÃO 121

TERCEIRA PARTE

FUNDAÇÃO DA CIÊNCIA DO PRÁTICO 133
§ 5 — Proposição segunda 133
§ 6 — Proposição terceira 153
§ 7 — Proposição quarta 154
O esforço do eu, o contra-esforço do não-eu e o equilíbrio entre ambos têm de ser postos 154
§ 8 — Proposição quinta 156
O próprio sentimento tem de ser posto e determinado 156
§ 9 — Proposição sexta 160
O sentimento tem de ser mais determinado e delimitado 160
§ 10 — Proposição sétima 162
O próprio impulso tem de ser posto e determinado 162
§ 11 — Proposição oitava 173
Os próprios sentimentos têm de poder ser postos 173

O PRINCÍPIO DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA 177

O PROGRAMA DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA 187

COMUNICADO CLARO COMO O SOL AO GRANDE PÚBLICO, ONDE SE MOSTRA EM QUE CONSISTE PROPRIAMENTE A NOVÍSSIMA FILOSOFIA 197
Prefácio 199
Introdução 203
PRIMEIRA LIÇÃO 207
SEGUNDA LIÇÃO 213
TERCEIRA LIÇÃO 218
QUARTA LIÇÃO 231

QUINTA LIÇÃO 238
SEXTA LIÇÃO 242
Pós-escrito — Aos filósofos de profissão que até agora têm sido adversários da doutrina-da-ciência 247

A DOUTRINA-DA-CIÊNCIA E O SABER ABSOLUTO 253
Introdução — Conceito da doutrina-da-ciência 255
§ 1. Descrição provisória do saber, mediante uma construção do mesmo 255
§ 2. Explicação nominal 256
§ 3. Descrição da doutrina-da-ciência, como um saber do saber ... 257
§ 4. Conseqüências 258
SOBRE O SABER ABSOLUTO 259
§ 5. 259
§ 6. 260
§ 7. Explicação formal e nominal do saber absoluto 260
§ 8. Explicação real ou descrição do saber absoluto 261
§ 9. Descrição da forma absoluta do saber 263
§ 10. 263
§ 11. 264
§ 12. Unificação da liberdade e do ser no saber 266
§ 13. Continuação da mesma investigação 267
§ 14. Explicações nominais 268
§ 15. 269
§ 16. 269
§ 17. 270
§ 18. 271
§ 19. 273
§ 20. 274
§ 21. 275
§ 22. 278
§ 23. 279
§ 24. 280
§ 25. 282
§ 26. 284
§ 27. 286
§ 28. 289
§ 29. 290

INTRODUÇÃO À TEORIA DO ESTADO 295

Composto e impresso na
Divisão Gráfica da Editora Abril S.A.
Acabamento: Círculo do Livro S.A.
São Paulo — Capital

FAZEM PARTE
DESTA SÉRIE:

VOLTAIRE
MARX
ARISTÓTELES
SARTRE
ROUSSEAU
NIETZSCHE
KEYNES
ADORNO
SAUSSURE
PRÉ-SOCRÁTICOS
GALILEU
PIAGET
KANT
BACHELARD
DURKHEIM
LOCKE
PLATÃO
DESCARTES
MERLEAU-PONTY
WITTGENSTEIN
HEIDEGGER
BERGSON
STO. TOMÁS DE AQUINO
HOBBES
ESPINOSA
ADAM SMITH
SCHOPENHAUER
VICO
KIERKEGAARD
PASCAL
MAQUIAVEL
HEGEL

E OUTROS

Neste volume

SOBRE O CONCEITO DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA OU DA ASSIM CHAMADA FILOSOFIA (1794)
Fichte afirma, no prefácio, que neste texto "se filosofa sobre o próprio filosofar da doutrina-da-ciência".

A DOUTRINA-DA-CIÊNCIA DE 1794
A obra-chave de Fichte e de todo o idealismo alemão, publicada pela primeira vez em português.

O PRINCÍPIO DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA (1797)
Neste trabalho, Fichte procura mostrar como "toda ciência é condicionada pela consciência imediata de nós mesmos".

O PROGRAMA DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA (1800)
A doutrina-da-ciência é equiparada por Fichte à matemática: graças à evidência imediata, à determinidade completa e à irrefutabilidade.

COMUNICADO CLARO COMO O SOL AO GRANDE PÚBLICO ONDE SE MOSTRA EM QUE CONSISTE PROPRIAMENTE A NOVÍSSIMA FILOSOFIA (1801)
Sob a forma de diálogo com o leitor, Fichte esclarece sua concepção de filosofia. Adverte, porém, que este texto não é *filosofia*, no sentido rigoroso da palavra, mas exclusivamente *raciocínio*.

A DOUTRINA-DA-CIÊNCIA E O SABER ABSOLUTO (1801)
Texto póstumo em que Fichte apresenta a via ascendente da Exposição da Doutrina-da-Ciência, de 1801.

INTRODUÇÃO À TEORIA DO ESTADO (1813)
Introdução à publicação de uma série de conferências feitas por Fichte na Universidade de Berlim.

Seleção de textos, tradução, notas e consultoria da Introdução de *Rubens Rodrigues Torres Filho*.